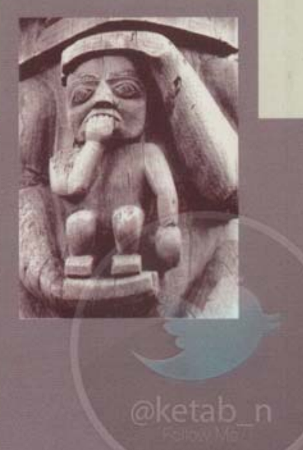
سلسلة نصوص





الأنثربولوجيا

تأليف مارك أوجيه
جان بول كولاين
ترجمة د. جورج كتوره



مارك أوجيه - جان بول كولاين

الأنثربولوجيا



ترجمة

الدكتور جورج كتوره

دار الكتاب الجديد المتحدة

الأنثربولوجيا

Original Title:
L'Anthropologie
by **Marc Augé and Jean - Paul Colleyn**

نشر هذا الكتاب لأول مرة باللغة الفرنسية عام 2004
في دار المطبوعات الجامعية الفرنسية في فرنسا

© دار الكتاب الجديد المتحدة 2008

الطبعة الأولى
كانون الثاني/يناير/أي النار 2008 إفرنجي

الأنثربولوجيا

ترجمة الدكتور جورج كتوره

موضوع الكتاب انثروبولوجيا | تصميم الغلاف دار الكتاب الجديد المتحدة
الحجم 11.5 x 17.5 سم | التجليد عادي

ردمك ISBN 9959-29-336-x | رقم الإيداع المحلي 2005/6844
(دار الكتب الوطنية/بنغازي ـ ليبيا)

دار الكتاب الجديد المتحدة
الصنائع، شارع جوستينيان، سنتر أريسكو، الطابق الخامس،
هاتف 04 03 75 1 961 + خليوي 39 39 93 3 961 +
05 03 75 1 961 + فاكس 07 03 75 1 961 +
ص.ب. 96-11 رياض الصلح ـ بيروت ـ لبنان
بريد إلكتروني szrekany@inco.com.lb
الموقع الإلكتروني www.oeabooks.com

توزيع دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية
زاوية الدهماني، شارع أبي داود، بجانب سوق المهاري، طرابلس ـ الجماهيرية العظمى
هاتف وفاكس: 013 07 34 21 218 + نقال 463 45 21 91 218 +
بريد إلكتروني: **oeabooks@yahoo.com**

مقدمة المترجم

يصعب اختصار كتاب صغير كالذي نترجمه في صفحة أو أكثر. وحين يصف المؤلف كتابه بـ «العمل الموسوعي الصغير»، فوصفه دقيق بكل ما تتسع له الكلمة من معنًى. يشير الكتاب أولاً إلى ترابط العبارات والمفاهيم وتلازمها بين الأنثربولوجيا والإثنوغرافيا والأثنولوجيا وكيف تولد العلم منها من الآخر حتى استقرت الأنثربولوجيا بمفهومها وبطرقها ومناهجها وموضوعاتها.

يستفيد الكتاب من الدراسات المتأخرة في هذا الحقل وهو يؤشر لبعض الموضوعات المتداولة فيه، مثل: القرابة، والفاعلية الرمزية، وصولاً إلى صراع الثقافات وعلاقة كل ذلك بهذا العلم الأم الواسع. إلى ذلك، يعالج الكتاب المنهجيات التي تُتَّبع في هذا العلم مع الإشارة إلى تأثره بها. ونعني بالمنهجيات المدارس الفلسفية المتعددة التي أثَّرت وتؤثِّر فيه، مثل: البنيوية وعلم السياسة والميثولوجيا. كما يخصص الكتاب فصلاً للترابط بين العلم النظري وبين العلم التطبيقي، أي أنه يخصصه للدراسات الحقلية التي يجب أن يمارسها الأنثربولوجي تكملة لتحصيله أو تطبيقاً له.

إلى جانب ذلك تعالج هذه الدراسة القصيرة تنوع ميادين الأنثربولوجيا، بدءاً من الدين، إلى الأدب، إلى السياسة، إلى الأساطير وصولاً إلى ابتكار حقول جديدة، أو توقع ظهور ميادين جديدة تمارس فيها الأنثربولوجيا.

إلا ان الكتاب يتوسع في ظاهرة أخرى، وهي إنتاج الأفلام الانثربولوجية. فهذا العلم لم يعد مجرد بحث نظري أو حتى بحث تطبيقي، بل أنه صار علماً إعلامياً وإعلانياً أيضاً. فقد صار في وسع العالِم اليوم أن يوثّق علمه بالصوت والصورة، وصار بإمكانه لا أن يتحدث عن البدائي، بل أن يعرضه لنا إذا وجد، بل لم يعد البدائي وحده موضوع هذا العلم، فكل أساليب الحياة وهموم الثقافة، جميعها أصبحت مواضيع عند الانثربولوجي. لقد صارت الثقافة موضوع هذا العلم، وليست ثقافة واحدة كما نعلم، حتى ولو كانت اللاتينية المركزية الأوروبية هي التي مهدت لولادة هذا العلم ومهما يكن من الأسباب، سواءٌ أكانت استعمارية أو محض علمية أو فضولاً معرفياً.

من الأنثربولوجيا كعلم محض يصل الكتاب إلى هموم أخرى، مثل صورة الذات والآخر مع ما تعكس من رمزية ثقافية وسياسية، ومن تعارضات شرق وغرب، شمال وجنوب؛ لقد صارت التعارضات هذه من صلب العلم، وصارت الأنثربولوجيا واحدة من الدراسات المؤْثَرة في المعاهد الاستشراقية أو الدراسية التي تجعل من منطقة بعينها مجالاً للدراسة، مثل: دراسات الشرق الأوسط، أو الدراسات الإفريقية، أو الدراسات عن أميركا اللاتينية. بالاختصار، لقد صارت الأنثربولوجيا في صلب الدراسات الإنسانية.

المقدّمة

الأنثربولوجيا هي دراسة الإنسان بشكل عام، وهي تقسم إلى أنثربولوجيا طبيعية ـ دراسة الإنسان في مظهره البيولوجي، وإلى أنثربولوجيا اجتماعية وثقافية. سنعالج فيما يلي الأنثربولوجيا الاجتماعية والثقافية التي تُعنى بالطريقة التي تطورت فيها اللغات على مر الزمان، والتنظيمات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والدينية. تجاه استحالة الإلمام بهذا الحقل الواسع، اتخذنا جانب الدفاع عن مفهوم معيَّن في الأنثربولوجيا، وهو مفهوم كلاسيكي وحديث في آنٍ واحد، فهو كلاسيكي نظراً لأن النظريات في الماضي ـ بما فيها من أخطاء ـ قد عرَّفتنا على أشياء؛ وهو حديث لأن هذا العلم يبحث عن شروحاته بحرية دون أن يتلقى ما كان جاهزاً من جانب سلطة تقليدية.

نريد الإسهام في البرهنة أن مجمل طرق وملاحظات وتحليلات الأنثربولوجيا يمكن أن تساعد على شرح تعقيدات عالم معاصر هو ضحية الحركات المتناقضة لتوالد التنوعات ولمحو الحواجز. إنَّ إسهام الأنثربولوجيا يقوم أولاً على منهجية متميِّزة: الاستقصاء الحقلي الطويل الأمد، المراقبة الخاصة، التواصل المباشر بالمواضيع الاجتماعية التي تحظى بدورها بتأويل للعالم. ثم انها بالتالي تستند إلى خصب معرفي يقوم على تاريخ، هو في الوقت نفسه تاريخ مفاهيمها وفرضياتها النظرية. إنَّ دراسة هذا

التاريخ بامتداداته إلى مشاغلنا المعاصرة على جانب من الأهمية، ذلك أنَّ كل العلوم الإنسانية إنما تستند إلى فرضيات أنثربولوجية مسبقة، غالباً ما تكون كامنة. وحده العمل التحليلي هو الذي يوضح ذلك.

في هذا الكتاب ـ مع رهاننا أن نكون عمليين ـ يجدر بنا أن نضع تحت تصرف القارئ الأدوات التي يمكن أن تساعده على فهم تنوع العالم الحالي إذا بدا الغرض قريب المنال، فإن الطريق التي توصلنا إليه لا تخلو من العوائق المزروعة عليها: كثرة المطبوعات، صعوبات المصطلح، تأويل بعض الأعمال المتخصصة. فالاختصاصي لا يستمع إلا للقليل من أسئلة «الجمهور العريض»، حتى أنه في كتاب يعتمد التبسيط، يصعب علينا أن «نترجم» الأعمال العلمية دون أن نحاول جعلها تتناسب بصعوبة مع انتظارات القرّاء الدنيويين. اعتقد علماء الأنثربولوجيا، بحق، أن عليهم تطوير مصطلح متخصص، إلا أنهم لم يستطيعوا التوصل إلى إجماع حقيقي بشأن العديد من التعريفات. إنَّ القارئ غير المدرك، الذي يستعجل الحصول على معرفة ما، قد يشعر ببعض الاضطراب، إلا أنَّ عدم التماسك الظاهر هذا قد يجد شرحاً له في طبيعة التفكر المفهومي. فالنظريات الكبرى التي تتبنى حقائق نهائية لم تكن إلا طوباوِيَّات «Utopies» فحسب. في أيامنا، يمكن القول، وعلى صورة المفتاحِ الذي يفتح كل الأبواب، أنه قد تمَّ استبدال ذلك بعلبة أدوات تمكن كل باحث من أن يعيد تشكيل كل أداة كيما يتقدم من خلال مقاربات متتابعة. يوصل العمل الاستقصائي الخاص إلى إعادة بناء المفاهيم، التي يُصار إلى تبنيها لجعلها تتناسب مع دقة الوقائع الملاحظة. ثمة عوامل أخرى تضاف إلى هذه العقبة التي تجعل التدرب على الأنثربولوجيا أكثر صعوبة: إن عدد المطبوعات لم يصل حد الانفجار وحسب في هذه

العقود الأخيرة، بل علينا أيضاً أخذ أبحاث الاختصاصات الأخرى.
وبما أنه علينا أن نقول وبدقة إنَّ الأنثربولوجيا بالذات هي اختصاص على مفترق طرق، فالعديد من العبارات التي يستخدمها علماء الأنثربولوجيا هي عبارات تستخدم من قِبل الجميع ومن قِبل كل فرد، وهي ليست عبارات «عالمة بشكل محض» أو هي عبارات «تقنية صرفة»، بل لها في أغلب الأحيان دلالات إيديولوجية. كما يجب علينا أن نلاحظ أنَّ الصحافة تمارس بإرادتها عملاً أنثربولوجياً تقليدياً ساخراً، باستعمالها دون ما صرامة مفاهيم غريبة بطريقة ساخرة لتشير إلى وضعية، أو إلى حالة ما في مجتمعاتنا بالذات: فيصار إلى الكلام على «شيخ مدرسة الكولاج دي فرانس cheikh du Collège de France»، وعن «طبقة خريجي معهد الإدارة في فرنسا» وعن «التلفزيون الرسمي أو العام» وعن «الروح المسيطر على قوى الطبيعة»... إلخ. أخيراً، في الوقت الذي نشهد فيه توسعاً بل انفجاراً في الاختصاصات، نجد تشوشاً في حدود الأنثربولوجيا الخارجية، لا سيما مع علم الاجتماع، فالأنثربولوجيا قد انجرت إلى استخدام الطرق الكمية الخاصة بعلم الاجتماع، وعالم الاجتماع صار يلجأ باستمرار إلى الطرق الكيفية العزيزة على زملائه الأنثربولوجيين. فالواحد منهم كما الآخر صار شديد الاهتمام ليفهم التصور الذي يكوِّنه الفاعلون عن العالم الاجتماعي. لقد شهد علم الاجتماع تجدداً، وذلك بفضل الدراسات الموضعية التي جرت بفضل الطرق الكيفية في الدراسات الإثنية الوصفية. ثمة بعض علماء الاجتماع من هم أشد قرباً من الأنثربولوجيا، وبعض الأنثربولوجيين يغيِّرون موقع عملهم على الأرض، وينتقلون من أفريقيا إلى أمازونيا وإلى أوروبا، فمن خلال المعنى يتطلع الفاعلون إلى المواضيع والمواقف والرموز التي تحيط بهم، كما أنهم يفبركون عالمهم الاجتماعي. ثمة نقطة التقاء

أخرى: إن الفعل الاجتماعي لا تحدَّد هويته كما لو كان موضوعاً ثابتاً، مثلما كان يعتقد أوائل علماء الأثنوغرافيا الذين حرصوا على إقرار التقاليد، ولكن كجملة من السيرورات التي لا تنقطع ـ بفعل العمل الإنساني ـ عن التطور.

من الصعوبة بمكان أن نميِّز أمام هذا الكم الهائل من الكتب والمقالات، بين ما يجب أن نعرفه وما هو من الكماليات. فهل يعود الحكم للرأي؟ وأي رأي؟ الرأي السائد في الوسط الجامعي؟ أم رأي الجمهور العريض؟ مما لا شك فيه أنه تجب العودة للنصوص التي غالباً ما يتم الاستشهاد بها، علماً أن النصوص المجهولة التي بالكاد تُدرَك أو المنسيَّة، ليست نصوصاً تقل دلالتها عن الأولى. ثم أن الذرية اللاحقة بذاتها تظل معلمة مدارس خادعة، ذلك أننا لا ننقطع عن إعادة اكتشاف معايير تقدير في الآداب المتخصصة القديمة والتي لم تُقدَّر في حينها حق قدرها.

إن فن تحرير عمل موسوعي صغير، إذا جاز لنا استعمال هذا التشبيه الحاوي للضدين، هو مسألة توازن وسُلَّم. إذا بقينا عند مستوى العموميات، فإننا نضيِّع الخصوصية التي تشكِّل قيمة المقاربة الأنثربولوجية؛ وإذا توقفنا عند حالة معيَّنة، فإن الشجرة ستقوم بحجب الغابة. إنَّ كتاباً في سلسلة «**ماذا أعرف؟**» عليه أن يلخِّص ما يشكِّل في نظرنا جزءاً من المعرفة التي يتوزعها أهل الاختصاص، وأن يعرض اختلافاتهم الأساسية، وعليه في الوقت نفسه أنْ يحاول تحاشي المسائل الخاطئة، بل إنَّ عبارة المعرفة أو العِلم هي بذاتها موضوع نقاش. لقد حذَّرنا الفيلسوف غاستون باشلار من شكل التعميم الكلاسيكي، الذي تحفّه دائماً أخطار عدم نقل إلا النتائج التي تعتبر مُحصَّلة والقيم المكرَّسة. بالنسبة لنا، إننا لا نحرص على تحديد هوية إرث مشترك، أو إعطاء لمحة عن ثقافات العالم، بقدْر ما سنحاول أن نقترح بعض الأدوات الفكرية

التي تساعد على الفهم. يصعب علينا أن نتطرق إلى كامل الحقل الأنثربولوجي الذي لا يعالج شيئاً أقل من الوضع الإنساني. فالكتاب الصغير هذا، لن يكون قاموساً، ولا «who's who»، ذلك أن مشروعنا يهدف في عدد قليل من الصفحات إلى أن «يطلق» بعض الأسماء، متجاهلاً أخرى. ثمة جهد ثانوي في الاستقامة يحفزنا على إعلان أفضلياتنا، تاركين المجال لسماع أصوات أخرى.

الفصل الأول

فهم العالم المعاصر

I. غموض العبارات

الإثنولوجيا الوصفية، الإثنولوجيا، الأنثربولوجيا: غموض في العبارات، سواء في الآداب المتخصصة أو في الكتابات الشعبية، إن في ذلك ما يضلل القارئ. لنحاول إذاً باختصار أن نضع فيها شيئاً من الانتظام. كانت الإثنولوجيا الوصفية (إثنوغرافيا) تشير أولاً (نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين) إلى وصف عادات وتقاليد الشعوب التي توصف بـ «البدائية»؛ والإثنولوجيا هي المعارف الموسوعية التي يمكن أن تُستخلص من ذلك. وعلى الجملة، بدت الإثنولوجيا بمثابة فرع من علم الاجتماع المخصص لدراسة المجتمعات «البدائية». في تلك الفترة كانت كلمة «أنثربولوجيا» باختصار، مخصصة لدراسة الإنسان في كل مظاهره الجسدية والبيولوجية. أما الآن، وفي الولايات المتحدة الأميركية، فحين نقول أنثربولوجيا anthropology (بلا زيادة) نفهم منها في أغلب الأحيان دراسة التطور البيولوجي في الكائنات البشرية وتطورهم الثقافي طيلة فترة ما قبل التاريخ. ثمة أقسام ما زالت تجمع إلى اليوم الأنثربولوجيا الطبيعية مع علم الآثار مع

الأنثربولوجيا الثقافية. لكن ومنذ نهاية القرن التاسع عشر فإن عبارة الأنثربولوجيا الثقافية cultural anthropology صارت تستخدم للدلالة على التعليم المقارن الذي يمكن أن نستنتجه من الإثنولوجيا الوصفية ومن الإثنولوجيا باعتبارها تجميعاً للمعطيات ولتحليلها التوليفي. من جانبهم يفضل الكتّاب البريطانيون استخدام اسم «الأنثربولوجيا الاجتماعية» على «الأنثربولوجيا الثقافية»، ذلك أنهم يحبّذون دراسة الوقائع الاجتماعية والمؤسسات.

في سنوات الخمسينيات أدخل كلود ليفي ستروس (Claude Lévi-Strauss) إلى فرنسا الاستخدام الأنكلو ـ سكسوني لعبارة «الأنثربولوجيا» (ولكن دون الصفة ـ الثقافية) باعتبارها دراسة الكائنات الإنسانية في كل مظاهرها، وكما في الولايات المتحدة الأميركية أزاحت هذه العبارة ـ دون أن تمحوها تماماً ـ عبارة «الإثنولوجيا». ثم أن نجاح البنيوية وتأثيرها على العلوم الإنسانية الأخرى من جهة، ولروابط الأنثربولوجيا بالفلسفة وعلم الاجتماع من جهة أخرى، كل ذلك جعلنا في فرنسا حين نقول بكل اختصار «أنثربولوجيا» فإننا نعني بها ما له علاقة بالتنوع المعاصر في الثقافات الإنسانية. لهذا القبول حَسَنَته، إذ أنه يشير إلى أكبر قدْر من الموضوعية باستبعاد فكرة مجال مغلق مؤلف من مجتمعات بدائية، متقوقعة في تاريخ جامد، لا قدر له سوى التجدد بشكل متماه أو الموت. لنلاحظ أيضاً أنّ التخلي عن وجهة النظر الإثنية المركزية، التي كانت تقوم على تصنيف الأعراق والإثنيات والمجتمعات تبعاً لمعايير تحتفظ بأولية الحضارة الغربية وتفوّقها، قد أدى إلى إعادة إحياء عبارة «الإثنولوجيا». إن رفض القطيعة «البدائية» قد برّر أحياناً ابتعاد العالم الذي يقال إنه «حديث» عن عبارة «إثنولوجيا»؛ فالإثنولوجيا التي يُشار إليها آنذاك هي الدراسة النظرية التي تقوم على استقصاء ذي مقياس

صغير، والانكباب الطويل للباحث على حقل دراسته، والملاحظة المشاركة والحوار مع الذين يقدمون المعلومات. هكذا نسمع أحياناً حديثاً عن إثنولوجيا مدنية، وإثنولوجيا المبادرة، وأثنولوجيا القريب... إلخ.

استنتاجاً، ومن خلال تلاقي هذه التسميات - ولم نقم من جانبنا إلا بالإشارة إلى تعقيدها - نقول إنَّ الأنثربولوجيا بوصفها علم الإنسان، فهي تجمع الأنثربولوجيا الطبيعية والأنثربولوجيا الاجتماعية والثقافية. وهذه الأخيرة بترادفها مع الإثنولوجيا فهي تهتم بكل الجماعات الإنسانية أيّاً تكن مميزاتها، وفي إمكانها أن تجعل موضوع دراستها كل الظواهر الاجتماعية التي تستحق تفسيراً من خلال العوامل الثقافية.

II. رِهانات الأنثربولوجيا

خلافاً لمعظم الحيوانات، لا يرتبط الإنسان بمحيط خاص به: فالكرة الأرضية بكاملها هي له، ومن خلال ثقافته يتأقلم مع أوساط مختلفة، ومن خلال تكويناته البيولوجية في استطاعته اكتساب مروحة واسعة من السلوكات المختلفة، ذلك أنه لا يتطور داخل محيط طبيعي وحسب بل هو يتطور أيضاً ومن خلال مرحلة طويلة من التعلم في وسط اجتماعي وثقافي خاص. من السخافة أن نردد القول إنَّ الإنسان حيوان اجتماعي، بل علينا هنا أن نخلص إلى النتائج المنهجية: لا يمكن التطرق إلى الوضع البشري إلا بعبارات التنظيم الاجتماعي. وقد أظهرت الأنثربولوجيا الترابط الحميم بين الجسد الفردي وبين العلاقة الاجتماعية، كما أظهرت استحالة التفكير في المرض وفي الموت بعبارات فردية صرفة. تطال الاستحالة هذه التفكير في الإنسان أيضاً؛ فالإنسان

لا يُفكر فيه إلا بصيغة الجمع، كل تفكير في الإنسان هو تفكير اجتماعي، والأنثربولوجيا بالتالي هي أنثربولوجيا اجتماعية.

إنَّ تعلُّم الأمور الروتينية واكتساب العادات التي تتجسد في الأنفس وفي الأجساد يجعلان الناس عرضة في كل لحظة لأخذ القرارات وللتفكير. ثمة عدد من سلوكاتنا لا يدخل في تمثلنا الواعي، بل هو يخضع لقواعد ولطريقة مناسبة في التصرف داخل المجتمع. إن المعنى يتجسد ولا يتمثل. هذه الأمور الآلية تحرر الكائنات البشرية وتجعلها قادرة على الابتكار، ولكنها على مر التاريخ قد تتحول إلى عبء، هذا إذا كان تحولها أقل سرعة مما يفرضه السياق. تدرس الأنثربولوجيا العلاقات التذاوتية intersubjectifs بين معاصرينا سواء كانوا Nambikwara، أو Arapesh، وسواء كانوا من أتباع عبادة Candomblé البرازيلية أو من أثرياء وادي السيليكون Silicon Valley الجدد، من سكان المدن الجديدة أو أصحاب المشاريع أو النواب الأوروبيين. علاقات الغيرية والهوية هذه، ليست علاقات تعطى مرة واحدة وإلى الأبد، بل هي علاقات في تكوُّن مستمر. فاللغة، والقرابة، والعلاقات الأمومية، التراتبيات الاجتماعية والسياسية، الأساطير والشعائر وتمثل الجسد، كل ذلك يعبِّر عن عمل لا ينقطع داخل كل مجتمع من أجل تحديد الذات والآخر. كيف تكون العلاقة في مكان ما، بين الواحد والآخر وكيف تُدرِك من قِبل الواحد والآخر؟ ذلك هو موضوع الأنثربولوجيا الخاص حيث للعلاقة هذه معنى ما، فهي تعبِّر عن علاقة قوة، إنها علاقة مرمزة. مهما كانت خيارات الباحثين النظرية، فإن خصوصية وجهة النظر الأنثربولوجية إنما تكمن في هذا الاهتمام المركزي بدراسة العلاقة بالآخر، كما يتآلف في سياقه الاجتماعي. إن مسألة المعنى، أي الوسائل التي تتوافق بواسطتها كائنات بشرية تسكن مساحة اجتماعية على طريقة

التمثل والعمل، إن هذه المسألة هي أفق المسيرة الأنثربولوجية. تحتل هذه المسألة أيضاً قلب النقاش الفلسفي المعاصر، الذي بإمكاننا التعبير عنه بالتوتر بين الجزئيات والعالمية. دون شك، استطاع أنثربولوجيو الأجيال الأولى المبالغة في تماسك الثقافات الداخلي، إذ اعتبروها أكثر تجانساً مما كانت عليه، فذلك لا يمنع أن تكون الأشكال المناسبة لثقافة أو لمجتمع معيَّن غير خاضعة لتحكم كلي، يجد الأنثربولوجي منها أشياء منتظمة، وبمقارنتها بأخرى يستطيع أن ينظِر مختلف تمثلات المعنى. في استطاعته على سبيل المثال أن يجد عند أهل سامو Samo في بوركينا - فاسو «Burkina-Faso» مجموعة اصطلاحات أو تسميات لعبارات القرابة التي أمكن تحديد هويتها عند هنود أوماها Omaha في أميركا الشمالية، أو مقارنة مختلف أشكال الملك التي وجدت في الزمان والمكان.

لطالما تمَّت مناقشة فكرة الغيرية، والتي بسبب أصولها «الغريبة» عن هذا العلم ربما بدت ممكنة للمقاربة الأنثربولوجية، إلا أن الأمر يتعلق بموقف عقلي خاص بالباحث، الذي يمارس الدهشة المنسقة ليسائل الأحداث الاجتماعية. من المحتمل أن تكون هذه الممارسة أكثر سهولة في «الخارج»، إلا أنَّ هذه الدهشة المنسقة تتناول انطباعاته الخاصة ومحاولاته التفسيرية أكثر مما تتناول أثر الضربة الحاصل عن تصرف الآخرين. على الباحث أن يسأل دون ما توقف عن ما قبلياته الخاصة، وعليه أن يضع نفسه في موضع التعلم، وهو مجبر على ذلك حتى لو كان على بُعد خطوتين من بيته، إذا ما وجد نفسه في مكان أقل أُلفة. وعلى الإثنولوجي الوصفي أن يتحكم في حالتين متناقضتين: أن يمتنع عن إلصاق أفكار جاهزة على ملاحظاته، الأفكار ذات العلاقة بثقافته الخاصة، مع الاحتفاظ بمسافة ما، وذلك بهدف وضع

ملاحظاته بمنظور ما مع معلومات متأتية من سياقات أخرى. إن فكرة الغيرية لا يمكن موقعتها فقط وسط المسيرة الأنثربولوجية، ذلك أنّ هذه المسيرة ستعالج التنوع، لا بل ستكون أداة بيده. يفرض مشروع البحث إلزامي بين الباحث وبين موضوع بحثه (الناس الذين «يدرسهم»)، تباعداً تحسن إدارته. يجب الامتناع عن إنتاج الغرابة باختيار العلامات الغريبة، بالعكس أيضاً، من العبث أن يصار إلى التبشير بتمازج التحليل بموضوع التحليل. حالياً، لا يكفي أنْ يتم التآلف مع ما يبدو لنا طريفاً في الوهلة الأولى، ولا أنْ نكتشف الغرابة المتلبدة في عاداتنا الأكثر ترسخاً، لأن ثمة أزمة معنى تضرب الكرة الأرضية بكاملها، وهي أزمة يصار إلى ترجمتها بجموح أبحاث عن الهويات. ففي الوقت الذي تنتقل فيه المعلومات بسرعة إلكترونية من طرف إلى طرف على وسع الكرة الأرضية، وحيث الغرابة بالذات قد أصبحت نتاجاً استهلاكياً، بل رأسمالاً سياسياً، فإنَّ كل فرد قد وجد نفسه بمواجهة قوية مع صورة العالم. إنَّ مفهوم الشخص الإنساني والعلاقات بين الإنسان وبين محيطه لا يمكن أن تكون خارج التأثر بفعل التطبيقات «المثيرة» جداً، مثل الزراعة الكيميائية، والمضادات الحيوية، والأعضاء (نباتية وحيوانية) المعدلة وراثياً والعلاجات الوراثية وأبحاث الحمض النووي (DNA) والاستنساخ والعلاجات الهرمونية وزرع الأعضاء والإنتاج المعاين طبياً. منذ وقت طويل وفي كل أنحاء العالم اهتم الناس باختلافات اللغة والممارسات والعادات والأعراف، أما الآن وعلى مستوى الكرة الأرضية، فهم يبدون أكثر وعياً لاستقلاليتهم، أي لاختلافاتهم وتحولهم في العالم، إنهم ينتجون أنثربولوجيا عفوية، لا تعتبر المعرفة هدفاً لها، بل بناء هوية والتعبير عن اسْتراتيجيَّة سياسية. بمفارقة أقل مما يبدو، فإن سيرورة العولمة تترافق مع تصاعد المطالبات السياسية

التي تدَّعي أنها ثقافات أو تقاليد إثنية. يقوم الأفراد كما المؤسسات بتطوير نظريات اجتماعية من خلال دمج المصطلح وأفكار العلوم الإنسانية، ومن خلال إعادة تصويرها للحاجات إلى أسبابها. يشكّل هذا التوالد في خطابات الهويات، الهجينة في أغلب الأحيان والساخرة أحياناً، يشكّل بالنسبة للأنثربولوجي موضوعَ دراسة جديداً.

حذَّر غاستون باشلار (Gaston Bachelard) من مقولات الحس المشترك. في أيامنا تصلنا هذه بطريقة لانقدية، في أغلب الأحيان عبر الصحافة، التي تستعيد بحرية من كل الموضة اللغوية، السياسية، الفنية والاجتماعية والعلمية. هكذا يتم الحديث عن عودة الديني بعد الإعلان عن فك السحر عن العالم؛ لكنه من الواضح أن الحركات الدينية الجديدة، مثل الأصولية الإسلامية أو الإنجيلية في بلدان أميركا اللاتينية وفي أفريقيا، ليس لها علاقة قوية بالعامل الديني كما كان ماثلاً في سنوات الستينيات، فالتعبير الصحفي «عالم الموضة، والمال والرياضة... إلخ» هو تعبير غير صحيح مع توافقه مع حدسٍ صحيح، التعبير غير صحيح لأن هذه العوالم ليست موجودة بدقة: «فالواحد منها على علاقة وطيدة بالآخر. لكنه تعبير يلامس الحق، إذ يضع الانعكاسات اللامعة للعوالم «المبنية» في خزانة إنسانية حاضرة لنفسها أكثر من أي وقت مضى. لا وجود لجماعة ثقافية متوحدة تكون واحدة بالفعل، فكل المساحات المرمَّزة والمستثمَرة من قِبل الإنسان تُحلل تبعاً لسياق بات معولماً. عام 1998 شاهد ما يقارب ثلث أو ربع سكان الكرة الأرضية مباريات كرة القدم في إطار كأس العالم. إن مستوى حياة فلاح من قبيلة Sénoufo في مالي يتقرر عبر تحديد سعر بورصة القطن في السوق العالمي. إن أغنية تسجل من قِبَلِ عازف الغيتار الزائيري (Mwenda Jean Bosco) في أفريقيا الجنوبية

تصبح «صرعة» وعلى مسافة 3000 كلم من هناك في سيّراليون. إن حياة التلامذة في كينغستون Kingston في جامايكا ترتبط بقواعد البنك الدولي وصندوق النقد العالمي، فكل سكان العالم تقريباً يرون شروط حياتهم وقد تحددت بقرارات تؤخذ بعيداً عنهم، وهم يخضعون إلى سيطرة domination اقتصادية وسياسية وثقافية تمارس من قِبَل سلطات وقوى خارجية، إنهم يعيشون فعلاً نتائج الظواهر الدِيموغرافية (démographique)، والطبية البيولوجية، والبيئية والاقتصادية والسياسية التي تغيب عن بالهم، لكنها هي التي تقرِّبهم من الجماعات الأخرى ضحايا المعارضات نفسها. سواءٌ كانت حقول الأنثربولوجيا الجديدة حقولاً هانئة (سياحة، موسيقى عالمية، حركات ثقافية وفنية) أو قاسية (ضواحي المدن، معسكرات اللاجئين، الهجرات السرية، المخدرات، الدعارة) فهي جميعها ذات طبيعة تاريخية تحت أعيننا.

III. العالم المعاصر

إن ما يحدد المعاصرة هو فعل العيش في الفترة نفسها وتقاسم المعايير المشتركة، فخلال وقت طويل كان يخيل للإثنولوجيين أنهم يسافرون في الزمان فيما هم يسافرون في المكان، ذلك أنهم اعتقدوا أنهم قد وجدوا في أطراف الأرض صورة المجتمعات القديمة. كان ذلك أسطورة، إلا أن فكرة أن يبقى مجتمع خاص على هامش حركة العالم العامة هي فكرة ليس فيها ما هو غير واقعي. الجديد اليوم، أيّاً تكن طريقة حياة الناس الذين يسكنون كرتنا الأرضية، هو وجود معايير يتقاسمونها. إن لدينا معالمنا المحلية، إلا أننا نتشارك أيضاً في ثقافة عالمية تستند إلى معايير أخرى. بالنسبة للأنثربولوجي، يقتضي اختيار موضوع البحث والمنهجية اللذين يتم تبنّيهما بعض التجذر في محيط ما

(الأرض التي يعمل عليها... الحقل)، ولكن وفي الوقت نفسه لا يمكن للاستقصاء أن يلخِّص بالعلاقات ما بين الشخصية. فالعلاقات هذه قد تجد، وفيما يتجاوز وجهة النظر الداخلية، مستوى ثانياً من الشرح في دراسة المحددات الخارجية: الضغوطات الجغرافية، الديموغرافية، الاقتصادية، التاريخية، السياسية، المؤسساتية... إلخ. يشكِّل التوصيف الدقيق للتصرفات الإنسانية في مساقها التاريخي والثقافي من جهة، والمقارنة بأشكال أخرى في الزمان والمكان من جهة أخرى، يشكِّل أساس قدرة التحليل الخاصة بالأنثربولوجيا. بفعل ذلك بالذات تتجاوز الأنثربولوجيا تحديدها الخاص بعبارات المواضيع والمناهج لتصل إلى مشروع ثقافي حقيقي. من خلال مقابلة النماذج والأعراف والرسيمات الثقافية وآفاق الفكر، ومن خلال مقارنتها ومناقشتها يحسن أن نتبصر في الظرف البشري من خلال إعادة تعريف مستمرة.

تعترف أنثربولوجيا العوالم المعاصرة بتعددية الثقافات، كما تعترف بمعاييرها المشتركة وباختلافاتها الداخلية في ثقافة بعينها. والثقافة، إذا ما احتفظ هذا المفهوم بقيمة إجرائية، فإنها لا تُدَرك في أيامنا كعلم يتم تقاسمه بنسبة مئة بالمئة. ففي قلب المجتمع الواحد تتعايش تعددية من الأشكال، والعُدَّة الثقافية لأعضائه تختلف بحسب الوضعية الاجتماعية (العمر، الجنس، التربية، الثروة، المهنة، القناعات السياسية، الانتماء الديني... إلخ). إنَّ مفهوم التثاقف، مهما كان شعبياً في الأنثربولوجيا، هو مفهوم يشير إلى الظواهر الحاصلة من الصدمة بين ثقافتين مختلفتين؛ إن التثاقف بهذا المعنى هو مفهوم خادع، لأنه يفترض في البداية مجموعتين صافيتين ومتجانستين. أما مفهوم التهجين، وهو مفهوم على الموضة في أيامنا، فلا يحل شيئاً، بل إنه بدلالته

البيولوجية يزيد الأمور تعقيداً. أما العبارات العامة جداً، أو الشاملة جداً، فهي غالباً ما تبدو قليلة النفع. فإذا كان الأنثربولوجيون بحاجة إلى عبارة «المجتمع» في إشارة منهم إلى نظام حياة مشتركة، فإن عبارة «نظام» في إمكانها أن تدخل خطأً إذا ما أوحت إلى كل منصهر انصهاراً كاملاً. إنَّ الصراع والتغير هما بالفعل عناصر مكوِّنة لكل مجتمع. إن تبني وجهة نظر منظِّمة لا تمنع أخذ الاختلافات والتغير بعين الاعتبار، ولا تمنع أخذ وجهة نظر الفاعلين بعين الاعتبار أيضاً. إنها منظورات مختلفة تحتاج الأنثربولوجيا إليها. كما أنَّ الدراسات المحققة على مراحل مختلفة وعلى الموضوع الواحد، لا ينفي بعضها بعضاً، حتى لو لم يكن في وسع الباحث الواحد أن يقوم بهذه الدراسة أو تلك. إبَّان القيام بدراسة الاختلافات والخصوصيات يجب تحاشي حجر العثرة الذي يهدف إلى عزل ثقافات أدنى بشكل مصطنع داخل المجتمع مع ما لها من قيم وأعراف وفلكلُور خاص.

تُنتج الغرابة الثقافوية هذه صورة مجتمع مقسم، مؤلف من مجموعة من الجماعات، توشوش أو تصرخ كل واحدة منها بادعائها الحقيقة. يمتاز العصر الحاضر، وبالنسبة لكل فرد بالأخذ والرد بين المستوى المحلي والمستوى الشامل. يقال إن بقّالاً من نانويت «Nanuet» قرب نيويورك، تعود أصوله إلى كرالا «Kerala» في الهند افتتح صالة سينما تعرض فيلمين هنديَيْن كل مساء ليتيح لِـ200,000 من مواطنيه في الضواحي ولأولادهم البقاء على تواصل بالثقافة الهندية(*).

حتى نعرض باختصار مجالات الأنثربولوجيا، فإن الجواب

(*) New York Times، عدد 13/ كانون الأول 1998.

على سؤال بسيط يوحي لنا تصميماً لهذا العرض: ماذا يفعل الأنثربولوجي؟ إنه يبني «موضوع» دراسته، ويختار موضوعاً يرتبط بأشكال حياة جماعية، يذهب إلى حقل عمله ليقوم باستقصاء إثني وصفي يكون في أساس مسيرته، كما عليه أن يقرأ وأن يتصفح الأدبيات المخصصة لموضوع البحث، فإذا ما قام باستقصائه فإن الحد الأدنى الذي عليه أن يعرفه هو كيف كانت الإشكاليات والمفاهيم التي يستعملها تاريخياً ومن حيث التعريفات. ثم على الأنثربولوجي أن يكتب نتائج بحثه. من الواضح أن تكون هذه المراحل متداخلة، فالأنثربولوجي يقرأ ويكتب وهو في حقل العمل، ولكن نحن لنا تصميمنا الخاص: الغرض، الحقل، القراءة، الكتابة.

الفصل الثاني

مواضيع الأنثربولوجيا

I. من الإثنولوجيا الوصفية الطارئة إلى الأنثربولوجيا العامة

يتغيَّر العلم وموضوعه أيضاً. في عصرها الكلاسيكي راحت الأنثربولوجيا تهتم بالمجتمعات الصغيرة الغرائبية مع أخذ سياقها المباشر بعين الاعتبار. ظلت الأنثربولوجيا خاضعة للإثنولوجيا الوصفية الطارئة، التي جعلت الأولوية لوصف حالة المجتمعات التي كانت على وشك الاختفاء تجاه توسع الحضارة الأوروبية. أما الآن ومع تعزيز الترابط الاقتصادي والسياسي، ومع النمو الهائل في حركية الأشخاص، والتسارع الأكثر وضوحاً في حركة الرسائل، أصبح السياق ممتداً على اتِّساع الكرة الأرضية. فالناس، أيّاً كان موطنهم، لم يعودوا محليين إلا نسبة لتصور تاريخي خاص. فكيف لنا، على سبيل المثال، وفي نظام عالمي بات شديد الترابط أن نعتبر قبائل الزولو Zulu في أفريقيا الجنوبية، وأهل ناميبيا، والتوتسي Tutsis والهوتو Hutus في رواندا «Rwanda»، وسكان تيمور، والميسكيتوس Miskitos في نيكاراغوا، والأكراد، والأفغان، والشيعة في لبنان، كيف لنا أن نعتبر كل هؤلاء ثقافات مستقلة يمكن تصورها خارج السياق العالمي؟ يُعتبر مجتمع

النُوير المثل المناسب لمجتمع اللادولة. لقد شرعوا منذ بداية القرن في حرب أهلية قاتلة جعلت أهل جنوب السودان وعلى خلفية دينية ولأجل فرض الرقابة على مصادر البترول، يدخلون الحرب ضد حكومة الخرطوم. إن جماعة تبدو ظاهرياً أقل تأثراً بحركات العالم لم يعد لها تلك الوضعية التي كانت في بداية القرن: إن تطويق هذه الجماعة أو إبعادها لا يعود إلا إلى أحوال سياسية أو اقتصادية أو باختصار تاريخية بخاصة. حالياً لا نجد إلا قلة من الجماعات في العالم تجهل العمل المأجور وأهمية الثروات الآتية من المدن. فهنود كيابو Kayapo في أَمازونيا، وفي لباس طقوسي، يتظاهرون في ألتاميرا «Altamira» أو برازيليا «Brasilia» ضد انتهاك أراضيهم ويسجلون «أخبارهم» بواسطة الڤيديو، ومقاومة الإسلام في الهندوكوش (Hindoukouch) والدوغون «Dogon» في باندياغارا، هي مقاومة تسلَّط عليها الأضواء من أجل الحفاظ على الموارد السياحية في هذه المناطق. بعيداً عن تجسيد تخليد ثقافة عصيَّة على التغيُّر، تشهد هاتان الجماعتان فقط على حالة مجتمع لحظة المراقبة. بالتشارك مع مناهج أخرى، يبدو الوصف الإثنوغرافي بمثابة مرحلة ضرورية للقيام بدراسة جدية لظواهر جديدة تتأتى عن علاقات معقدة بين سياقات مسيطرة ومفاهيم أقليات وحركات سياسية ـ ثقافية: حركات شيكانو Chicano وزاباتيست Zapatiste في المكسيك، المايا في غواتيمالا، جماعات السود في كولومبيا، البدون أرض «Sans-terre» في البرازيل، العاملات الريفيات في بورتو أليغرو Porto-Alegre، إلخ. يؤكد العصر الحالي تطور الأنثربولوجيا التي انتقلت باطراد من دراسة الشعوب إلى دراسة الموضوعات. من الخطأ بمكان أن نعتبر الحركة حركة راديكالية جديدة. لم يقم كل من اميل دوركهايم (Émile Durkheim) ومارسيل موسّ (Marcel

Mauss) بقطيعة جذرية بين المجالات الغرائبية وبين القريبة، بل حاولا القيام بتحليل مفصل وكامل لمجتمع خاص، إنما أقل من دراسة مواضيع كالسحر والدين والتضحية والهبة وتقسيم العمل.

II. التنوع في المجالات

إنَّ تنوع المواضيع التي تهم الأنثربولوجيين قد بلغت حداً يوحي أننا نعاين تخصصاً متصاعداً، الأمر الذي يترجم بتعدد التسميات: أنثربولوجيا الطفولة، والتربية، والحرب، والفن، والمرض، والمدنية، والمكان، والتطور، بل أيضاً أنثربولوجيا الأنثربولوجيا. تولدت هذه التسميات في أغلب الأحيان عبر سهولة مؤسساتية، وسرعان ما ترسخت بالاستعمال، حتى إنه صار من العبث بمكان معارضتها أو الإحاطة بها. لذا يستحسن دائماً فهم هذه المجالات الجديدة نسبياً باعتبارها مواضيع تجريبية مختلفة لا باعتبارها تفريعات في اختصاص معيَّن، إذ أن التفريعات قد تحيل التحليل إلى نوع من التشريح المتوحش إلى مجالات خاصة: سياسية، مقدسة، دينية، فنية...، في حين أنَّ المجالات هذه هي مجالات مترابطة. لذلك نفضِّل نحن، باعتبار ذلك أقل سوءاً، التحدث عن أنثربولوجيا القانون، أنثربولوجيا الدين، والمرض والمدنية.. إلخ، بدل التحدث عن مقولات أكثر انغلاقاً، كالقول: أنثربولوجيا قانونية، دينية، طبية، مدنية. يبقي هذا الحل بالأقل على فكرة رؤية أنثربولوجية واحدة، ذلك أنه بالإبقاء على الإنسانية بكاملها كحقل رؤية تستطيع الأنثربولوجيا أن تحترم أبعادها الفعلية. بالطبع، فإنه بسبب التضاعف الهائل في عدد الباحثين وفي عدد المطبوعات، لم يعد في وسع القارئ الوحيد أن يُلِمَّ بكل «الأدب» الأنثربولوجي. مع ذلك، بالرغم من الالتزام بالاختصاص، لا بد من بذل الجهود من أجل الاحتفاظ بنظرة

تعميمية، ولا بد من الصراع من أجل منع أن تكون المعرفة أسيرة الكثير من الغيتوات (Ghetto) الخاصة. فعبارة «إثنولوجيا القريب» التي غالباً ما تستعمل في يومنا هذا إنما هي عبارة خادعة، نظراً لأنها تشير إلى إثنولوجيا تتركز على دراسة العلاقة التي لا تختلف جوهرياً إذا ما كان السياق غريباً أو غرائبياً. حين نحاول أن نصف بعض مظاهر طرق حياتنا الأوروبية نحرص على عدم تحريف المعلومة، نحاول أن نفهم ما يمكن أن يعني سؤال الأنثربولوجي بالنسبة لمن يتوجه إليه، بذلك نقيم تحليلاً نقدياً للمشروع المثير الذي يقوم على وصف، وبالتالي على كتابة ثقافة أناس آخرين في محيط جغرافي وتاريخي مختلف. تحاول الأنثربولوجيا أن تبلغ حقيقة يكون الناس الذين تسائلهم لا علم لهم، هنا كما على الأطراف المتقابلة، بالأقل في المراحل الأولى من الاستقصاء، لا بد من التحول إلى واحد من الشعوب الأهلية ليصار إلى فهم حدود المشروع الأنثربولوجي ومتطلباته.

لنعد الآن إلى الاستعمال الذي يقوم على نحت كلمات مركَّبة انطلاقاً من المقطع «إثنو» (Ethno): إثنو ـ اقتصاد، إثنية مركزية، إثنو ـ إخراج سينمائي... إلخ. توحي هذه الكلمات المركَّبة إلى أن المجال والحالة أو النشاط إنما تعود في تميزاتها لثقافة خاصة، أو أنها تأخذ العوامل الثقافية بعين الاعتبار. يصار إلى الحديث أيضاً عن إثنية العلوم، هي عبارة تنطوي على الغموض. فإثنية العلوم تفهم أحياناً كما لو كانت فروعاً من الإثنولوجيا، وتفهم أحياناً باعتبارها معرفة الشعوب الأخرى في مجال خاص، والتحليل المقارن لهذه المعارف، وأحياناً باعتبارها الدراسة المقارنة لمجال ما مقارنةً بمجموعة ثقافية. أما عبارة إثنو تاريخ فتشير إلى فرع من التاريخ (غالباً ما يمارسه علماء الأنثربولوجيا) يُعنى بالمجتمعات التي لم تعرف الكتابة بعدُ، حيث لا يمكن تطبيق العلم

التاريخي الكلاسيكي كما هو. قام العديد من الكُتّاب بانتقاد هذه التسمية، لأنها تعيد، تحت شكل العِلم إقفال المجتمعات البدائية في طبقة منفصلة عن بقية الإنسانية. أما إثنو علم النبات، فهو أحياناً دراسة طب «الغير»، وأحياناً نظرية الآخرين في مادة الطب، إذ كان الاخير يعتبر في المجتمع المشار إليه مجالاً مستقلاً يمكن تحديد هويته بوصفه كذلك. ينطبق الأمر نفسه على التاريخ وعلم النفس، وعلم الموسيقى... إلخ. قد يكون الحديث عن زاوية، أو عن نهج، أو عن منظور في البحث، أكثر إنتاجية من الحديث عن حقول تخصصية. فأنثربولوجيا المرض، على سبيل المثال، تلقي إضاءة جديدة على موضوعات كلاسيكية، وأقل كلاسيكية على علاقة بالأنثربولوجيا، مثل مفهوم الشخصية (مارسيل موسّ)، الفاعلية الرمزية (كلود ليفي ستروس)، السياسة الإحيائية (ميشال فوكو Michel Foucault)، تعايش ثقافات متعددة، الهجرة... إلخ. أخيراً تأخذ كلمة إثنية العلوم معنى ثالثاً يغطي المعنيين الآخرين، على الأقل جزئياً، فهي تشير إلى التحليل المستلهم من علم اللسانيات، والذي يطال التصنيفات والوسائل التي تطلقها مختلف الثقافات في مجالات المعرفة وتطبيقاتها. يمكننا القول إن هذا المعنى الأخير يطال، وإن جزئياً، مجمل الأبحاث التي تجمعها عبارة «الأنثربولوجيا المعرفية».

يرجع إلى التحليل البنيوي الفضل في محاولة إظهار عمل التركيب الرمزي، وفي إبراز مقولات العقل المدركة قبل «تدجينها» عبر فكرة عالمة. تستعيد الأنثربولوجيا المعرفية أعمالَ الفكر هذه في محاولة للإجابة من خلال طرق صلبة على السؤال الرامي إلى معرفة كيفية تكوُّن العالم الطبيعي محلياً. بخصوص هذه المجالات التي تمَّت الإشارة إليها عبر كلمة مركَّبة مع المقطع «إثني» (ethno)، علينا أن نشير جانباً إلى المنهجية الإثنية، وهي نزعة في

علم الاجتماع الأميركي تطبق مناهج الإثنولوجيا على الملاحظة وعلى تحليل الحياة اليومية. ينطلق هارولد غارفينكل (Harold Garfinkel) ومن هم في محيطه من المبدأ الذي يقول إن كل مجموعة اجتماعية، هي مجموعة قادرة على فهم نفسها بنفسها وعلى تحليل وتأويل نفسها بنفسها. إن المناهج الإثنية هي إجراءات يقوم أعضاء مجتمع ما باستعمالها من أجل إنتاج العالم، من أجل معرفته وجعله عالماً أليفاً. إن تسمية «مناهج إثنية» يعني تسجيل انتماء هذه المناهج إلى جماعة معيَّنة، إلى تنظيم أو إلى مؤسسة محلية. فالمنهجية الإثنية تصبح بهذا المعنى دراسة للطرق الإثنية التي يستخدمها الفاعلون في ما هو يومي(*).

III. بناء المواضيع

تطرح العلاقات بين الفكر وبين اللغة مسائل لم تجد لها حلاً حتى اليوم، الأمر الذي يفسر دون شك النزاع على الكلمات الذي كرَّس أهل العلم أنفسهم له دون ما تعب. إننا نبني مواضيع دراستنا عبر محاولة تحديد وتحليل الوقائع الاجتماعية التي لا تقدم نفسها بوصفها أنواعاً طبيعية، ولا حتى كمواضيع تجريبية. وهكذا فنحن غالباً ما نجبر على العمل في وقتين اثنين سوياً من خلال التمييز، أي حين نُبَسِّط، ثم من خلال إدراج التعقيد. في استطاعتنا أن نجهد لنستبعد من طرق تفكيرنا مقولات تمَّ التطرق إليها وحسمها، مثل القرابة والاقتصاد، أو الدين، لكننا مُلزمون بأخذ تخصصات بعين الاعتبار في حقول بحث متخصصة. عدا

(*) انظر: Alain Coulon, L'*Ethnométhodologie*, PUF, Paris «Que sais-je?», 5e ed., 2002.

ذلك، وكما يجب علينا أن نصنف جيداً حتى نفكر، وأن نقطع إلى فصول حتى نعرض، فنحن ملزمون دائماً بأن نستعيد أو بأن نُدخل عبارات شاملة، على أن تُفهم هذه التقسيمات كما لو كانت مبادئ صياغة معلومات، وعلى القارئ أن يحرص على عدم اعتبارها بمثابة أسماء علم لموضوعات تجريبية متمايزة، بل بوصفها إعادة ترتيب مفهومية صرفة. من الواضح أن المجالات التي نتطرق إليها الآن هي مجالات تقارب الواقع، ويتمّ تبادلها بالاتفاق.

1 ـ القرابة

يقول كاتب أميركي: منذ بضعة سنوات كان تحليل القرابة بالنسبة للأنثربولوجيا كالعري بالنسبة للرسم وللفن. فالقرابة وقواعد الترابط الأمومي كانت في قلب دراسة المجتمعات المحدودة التي كانت أولى أغراض الأنثربولوجيا، ففي هذه المجتمعات، دون المرور بتحليل القرابة، لم نكن لنفهم شيئاً عن العلاقات الاجتماعية، سواء تعلق الأمر بالعلاقات بين الرجال والنساء، أو بتشكل المجموعات الاجتماعية، أو بالعلاقات بين المجموعات، أو السكن وامتلاك الأراضي والإرث وتصور الشخصية، والعلاقات بالأجداد، والتراتبيات الاجتماعية... إلخ. ابتدأ البحث بالقرابة في وسط المجتمعات التي كانت توصف بـ«البدائية» ثم امتد التحليل ليشمل كل أشكال التنظيم الاجتماعي، بما في ذلك المجتمعات التي تقوم رسمياً على خفاء البيروقراطيات المكلفة بإدارة الحياة الاجتماعية واقتصاد السوق والجدارة الشخصية. بالفعل تظل العلاقات بين الناس في كل أنحاء العالم، وفي جزء كبير منه، متأثرة ببنى القرابة، أي بروابط النسل، وبالعلاقات بين الإخوة والأخوات، وبالزواج. تمتاز هذه التقنينات بطبيعة تاريخية،

كما نستطيع أن نرى ذلك بوضوح في مجتمعنا، مع ظهور الانفتاح الأنثوي وظهور أشكال عائلية جديدة. إن القرابة هي قرابة اجتماعية كما يتضح، فهي ليست بيولوجية مثلما يُصار إلى التفكير في ذلك بسهولة في المجتمعات الغربية المشغولة جداً بروابط الدم وعلم الأنساب. من الصعوبة بمكان أن نؤكد أن القرابة والزواج لم يعودا يلعبان أي دور في المجتمعات الغربية سواء في عالم الأعمال أو في عالم السياسة. ظاهرياً، إن منطق السوق والعَقْد لم يقض على العلاقات الاجتماعية التي توصف (حسبما يقول ماكس ڤيبر (Max Weber)) بـ«التقليدية»، ولا على آليات إعادة الإنتاج الاجتماعي. إن أول مُنظِّري القرابة، الأميركي لفيس هنري مورغان (Lewis Henry Morgan) (1818 ـ 1881)، بتطرقه إلى [الهنود] الأيروكوا Iroquois سُرعان ما لاحظ أن العبارة نفسها التي تشير إلى أحد الأقارب، أو التي يتم بها التوجه إليه، يمكن أن تجمع أفراداً يشغلون مواقع مختلفة في شجرة النسب ولوحة الزيجات. اقترح مورغان عبارة القرابة الاصطلاحية، وهي عبارة ما زالت مستعملة إلى اليوم. من أجل تنظيم الحياة الاجتماعية فرضت المجتمعات الإنسانية المختلفة نظاماً على المعطَية أو المسلَّمة البيولوجية. لذلك لا بد من دراسة مصطلح القرابة حالة حالة، وكذلك قواعد النسب والزواج والإقامة، ويمكننا مقاربة هذه البِنى بطرق مختلفة. ثمة جدال حام قد جعل أنصار التحليل الشكلي لأنظمة القرابة (برونيسلاف مالينوفسكي (Bronislaw Malinowski) يتحدث بسخرية عن الجبر!) يعارضون من يفضلون الممارسات الفعلية. يقدِّر بعض الكتّاب أن القرابة هي مجال مصطنع، وأنه لا يمكن فصل الإحالات إلى القرابة عن دوائر الحياة الاجتماعية الأخرى، لا سيما الاقتصادية والقضائية، بل إن نقاشات حامية قد جعلت مُنظِّري التدرج النسبي الذين يدرسون تشكُّل المجموعات الاجتماعية (العائلات النووية، العائلات الممتدة،

النسب، العشائر والقبائل إلخ) يعارضون مُنظِّري الزواج الذين يفضلون التبادل الأُمومي بين المجموعات. أحد المجالات الذي يبرهن بطريقة مهذبة عن أن المجتمعات البشرية قد أوجدت أنظمة متشابهة وفي عدد محدود هو مجال مصطلحات القرابة: كيف نسمي أو كيف نشير إلى مختلف طبقات الأقرباء؟ في إمكان الأنثربولوجيين تحديد المبادئ المنطقية التي انطلقوا منها لتطوير الأنماط البنيوية الكبرى في مصطلح القرابة. تنطوي هذه المصطلحات على مبادئ التدرج في النسب (إلى أي مجموعة ينتمي؟) وعلى الزواج (مع من يتم الزواج؟). كل المجتمعات هي مجتمعات يعتبر الزواج فيها لحمياً إلى حد ما (يتم التزاوج بين «متشابهين»)، إلا أنها ترقب جميعها مبدأ الزواج المختلط، الذي يفرض الزواج خارج مجموعة الأهل الأقربين. أما بالنسبة إلى هذه القرابة التي تحرِّم العمل الجنسي والزواج فهي تختلف بحسب الثقافات، وهي ليست مفروضة بالتالي تبعاً لقانون طبيعي. في أنظمة التبادل الزواجي نميِّز: الأنظمة الأولية، الأنظمة نصف المركَّبة والأنظمة المركَّبة. تفرض الأنظمة الأولى، أو تنصح بشكل زواج محدد؟ فالولادة تحدد خيار الشريك. على سبيل المثال: على الرجل أن يتزوج فتاة مصنفة كابنة أخ أمه، أو أن تتزوج الفتاة من النسب حيث أخت أبيه كانت قد تزوجت. في الأنظمة نصف المركَّبة تضغط لعبة التحريم على خيار الشركاء المحتمَلين، ما يعني أن يكون هذا النظام قريباً جداً من نظام البِنى الأولية. تحدد هذه الأنظمة المجموعات التي لا يمكن التزاوج منها. أما الأنظمة المركَّبة فتعلن حرية الخيار، إلا أن بعض التحديدات السوسيولوجية (الأصل الاجتماعي، الثروة، مستوى الدراسة، الثقافة، القرابة الجغرافية، الضغط الاجتماعي... إلخ) تحد من هذه الحرية النظرية. والأنظمة التي تجبر الذين يتزوجون من النساء على «دفع» مكافأة زواج (تُقنن عامة بعناية تحت شكل ثروات

امتياز، رؤوس من الماشية، ثياب أو قماش، قروض مادية... إلخ) هي على العموم أنظمة مركَّبة. بتعبير آخر، يمكن القول إن تبادل النساء يمر عبر تبادل الخيرات أو الثروات. مهما يكن من أمر، فإن التبادل هو في صلب المجتمعات الإنسانية، حتى ولو كانت تفاصيل القواعد مختلفة إلى حد بعيد.

يبدو لنا أن التسلسل النَّسَبي قد تأسس على أساس البيولوجيا، إلا أنه في الواقع قد تقنن أيضاً عبر الثقافة. ثمة علاقة نسب بين فردين حين يتحدر الواحد من الآخر أو حين يتحدر الواحد والآخر من شخص واحد. تحدد هذه القاعدة المجموعة التي ينتمي إليها فرد. إن التسلسل النَّسَبي هو المبدأ الذي يحدد انتقال القرابة، ويعيِّن لكلٍّ وضعيته، ويحدد مجموعات اجتماعية وظيفية. بعض المفاهيم يشير إلى المجموعات الاجتماعية المحددة بالقرابة التي، من وجهة نظر منطقية، تندمج الواحدة منها في الأخرى. يجمع النسب الناس الذي يعتبرون أنفسهم متحدرين من جَدٍّ مشترك والذين في استطاعتهم إعادة تركيب سلسلة نسبهم انطلاقاً من هذا الجَدّ. يمكن التحدث عن نسب أبوي وعن تسلسل من القرابة الأبوية إذا كانت القرابة تنتقل بواسطة الرجال، وعن نسب أُمومي وعن قرابة أُمومية إذا كانت القرابة تنتقل بواسطة المرأة. إن المجموعات العينية التي نصادفها في الحقل [الخاضع للدراسة] هي مجموعات مؤلفة في أغلب الأحيان على قاعدة المعيار النَّسَبي، إلا أنها تتضمن أيضاً عناصر من أنساب أخرى وبخاصة الزوجات والأزواج، حينها يمكن التحدث عن مجموعات نَسَبية بوصفها وحدة اجتماعية عينية. تمتاز المجموعة النَسَبية باتساع محدود، وهناك موانع مادية أو اجتماعية في استطاعتها أن تؤدي إلى انقسام المجموعة النَّسَبية إلى أجزاء. في بعض الأحيان يتابع رؤساء هذه الأجزاء الحفاظ على علاقات متتابعة بحسب

الأصل المشترك، وفي أحيان أخرى لا يبقى إلا شعور عريض بالانتساب، وكل جزء بالاستناد إلى مؤسسه الخاص يصبح نَسَباً مستقلاً.

تشكِّل العشيرة مجموعة، يعتبر أعضاؤها أنفسهم بمثابة متحدرين من جَدٍّ مشترك أسطوري أو خرافي، دون ما استطاعة (أو دون ما إرادة) أن يعيد تكوين سلسلة نسبهم الدقيق. تجمع كل عشيرة عدداً معيَّناً من أنساب تجمعهم القرابة. في الإمكان الحديث عن عشيرة أبوية إذا كان التحدر متناقَلاً من طريق الرجال، ومن عشيرة أُمومية إذا كانت متناقَلة بواسطة النساء. في بعض المجتمعات يحدد الانتماء العشائري الحياة الاجتماعية بكاملها، سواء ما تعلق منها بالعمل أو بالزواج أو بالحياة الشعائرية أو النشاطات العسكرية. في أماكن أخرى قد تكون وظائف العشيرة أكثر هشاشةً، أو هي أقل أهميةً في الحياة اليومية. في النظام الأبوي النسب، حيث الفرد هو المعيار (مؤنث أو مذكر) يكون هذا جزءاً من مجموعة أبيه، إلا أن الرجل وابن أخته ـ على سبيل المثال ـ لا ينتميان إلى المجموعة نفسها: فابن الأخت يشكِّل جزءاً من مجموعة أبيه، وأبناء المرأة لا يعتبرون جزءاً من قرابتها بل أنهم يعتبرون من قرابة الزوج. وفي نظام أُمومي، أي حين تنتقل القرابة عبر النساء، ينتمي الفرد إلى مجموعة أمه، فالرجل وابن أخيه على سبيل المثال لا ينتميان إلى المجموعة نفسها: فابن الأخ يشكِّل جزءاً من مجموعة أمه، وأبناء رجل ما لا يشكِّلون جزءاً من قرابته بل من قرابة المرأة. ضروريٌّ فَهْم أنَّ الوضعية الاجتماعية والإرث في مجتمع كهذا لا يمرَّان من المرأة إلى بناتها، بل من إخوة المرأة إلى إخوة بناتها. إن أخ الأُم هو الذي يمارس السلطة. في النظام المزدوج (النظام الذي يقبل تحدراً مزدوجاً) يرتبط الفرد ببعض المجموعات بسبب التحدر من

الذكور ولآخرين بسبب التحدر من النساء، فالفرد يتحرر من بعض الواجبات الاجتماعية ويمارس بعض الوظائف بسبب الانتماء إلى مجموعة أُمومية، أو إلى آخرين بسبب إدراجهم في قرابته الأبوية. إن النسب الأبوي والنسب الأُمومي هما وحدتان متميِّزتان مُعاشتان بوضوح. أخيراً نميِّز تحدراً متمايزاً (أو من ذوي الأرحام)، إذ نسجِّل التحدر من الرجال ومن النساء. فالفرد يتحدر إذاً من أربعة جدود، ومن ثمانية آباء الأجداد... إلخ، فكل واحد يشكِّل جزءاً من مجموعة أهل تتطابق فوق بعضهم بعضاً. من هنا تكمن صعوبة تكوين مجموعات دائمة، ما لم يؤخذ بعض الأجداد بعين الاعتبار. من جانب آخر، إن أسباب السكن، والخيارات الفردية والأحداث الخاصة كل ذلك قد يضيِّق الاحتمالات.

ثمة جدل قديم يدوم حتى اليوم بين أنصار الحتمية البيولوجية (إحيائيو علم الاجتماع، علماء النفس التطوريون) وبين أنصار الحتمية الثقافية. في الآونة الأخيرة، جرت الإشارة إلى خصوصية العديد من الدراسات الكلاسيكية حول القرابة فيما خص مادة الجنس ((صيغة) المذكر والمؤنث) «Gender»، ذلك أنها تفكر، وهذا ما لا شك فيه، من فرد ذي إحالة مذكرة. في أيامنا، يحاول العديد من أهل الاختصاص تجاوز التعارض المزدوج بين الشكلانية وبين الذرائعية: فلا يعني أن الاهتمام بمبادئ التقنين يحمل على إهمال التاريخ والممارسات اليومية وبناء الأنواع والممارسات الدينية أو علاقات السلطة. إلى جانب ذلك وفي كل مكان تقريباً، مهما كانت حيوية التقاليد المحلية، يجدر بنا أن ندرس أيضاً تأثير الدولة ورقابة الجهاز القضائي، فالدراسات الإثنية الوصفية والتيارات الإدارية في كل مكان في العالم قد تحمل في يومنا هذا إضاءات مفيدة. لا يمكننا هنا أن نراجع كل المفاهيم القاعدية وطرق الاستقصاء، ولا مختلف المدارس في

علاقاتها بدراسة نظام القرابة الذي يشكِّل بدوره جزءاً من تنشئة الأنثربولوجي الأولية. إنَّ الرهانات على جانب من الأهمية: يكفي أن نذكر بعض الأَطاريح، مثل النظام الأُمومي (أسطورة إثنية وصفية) زِنى المحارم (العالمي بمبدئه، الخاص بتصريفه) المساواة في الجنس (كل الأنظمة تُبنى انطلاقاً من الفرق الجنسي)، نووية القرابة (كل الأنظمة المعروفة تتأسس على بعض العلاقات الأساسية)، التحدر، التبني (عالمي في أشكال مختلفة)، الطلاق... إلخ. في إمكان القارئ (باللغة الفرنسية) أن يعود إلى أعمال كلود ليڤي ستروس، لويس ديمون (Louis Dumont)، فرَنسوا هريتيه (François Heritier)، فرنسيس زيمارمان (Francis Zimermann)، كريستيان غاساريان (Christian Ghassarian).

2 ـ الاقتصاد، المحيط، علم البيئة

لا يمكن للاقتصاد الغربي أن يُطبَّق كما هو على المجتمعات القليلة الانصهار مع اقتصاد السوق، ففي كل مكان لا يكون الاقتصاد فيه قد تحوَّل إلى قطاع قائم بذاته سيصعب علينا الحديث عن حساب تخصيص الوسائل، عن الأرباح، عن قانون العرض والطلب، عن البيع والشراء، عن الاعتماد، عن السعر، عن الأجور، عن الرأسمال... إلخ. بعد الاكتشافات وفي أنحاء مختلفة في العالم لاحتفالات مذهلة حول تقسيم الثروات والهدر الكبير فيها، فإن صورة «المتوحش» المحصورة بمجرد المحافظة على البقاء قد صارت صورة مشوشة؛ إذ دشن كل من فرانز بواس (Franz Boas) 1909، وبرونيسلاف مالينوڤسكي 1922، ومارسيل موسّ 1924، نظرية حول التبادلات والهبة، ما أتاح تطوير الطريقة التي يتم بها تناول «الاقتصادات البدائية» بوضوح. ففي بعض

المجتمعات لوحظ أن التبادل لا يتم بالضرورة لغائية اقتصادية، بالتالي لا يمكن درسه دون أخذ التنظيم الاجتماعي بمجمله بعين الاعتبار. لقد توقف الدارسون شيئاً فشيئاً عن تعريف الاقتصاد «البدائي» بعبارات سلبية (إنتاجية خفيفة، غياب الفائض، الادّخار... إلخ)، وقد تم اكتشاف أشكال لاتجارية في المضاربة «الاقتصادية». ففي كل مكان تقريباً نجد احتفالات من نمط الهبة المقدسة (potlatch) [الاسم الذي كان يطلقه الهُنود في الشواطئ الشرقية من أميركا الشمالية] تقوم وظيفتها على تأكيد وضعية المجموعات الحاضرة، معطية إياها تعبيراً عاماً، كما كان لها تأثير آخر يقوم على «تحييد» الفائض على الصعيد الاقتصادي، فالتراكم الذي يلي إعادة توزيع محسوبة يبدو بمثابة نمط من ممارسة السلطة. وقد سبق لـِ مارسيل موسّ أن سجّل أنه في بعض المجتمعات يعتبر العطاء تعبيراً عن تفوق، والقبول دون الرد يعني الخضوع. أما الاستخدام الواسع لكلمة «عطاء» أو هبة فيبدو استخداماً خادعاً، ذلك أن الإقراضات، والمبادلات والأعطية لا يمكن أن تُؤَوَّل باستقلاليتها عن الاستراتيجيات الفردية وعن الوضعيات الاجتماعية التي تحددها. بعض المؤسسات الضرائبية مثل الهبة المقدسة والكولَة (kula) كان لها ما يفاجئ المراقبين الأوروبيين المولعين بالإدارة. مورست «الهبة المقدسة» من قِبل الهُنود على الشاطئ الشرقي في أميركا الشمالية. في هذه المجموعة من الصيادين (أسماك - صيادو البر) يجهد الناس من طبقة عليا في سبيل الحفاظ على وضعيتهم من خلال تقديم هبات على سبيل المُفاخرة والمُنافسة: «إذا قمتُ بوصفي قائداً بتقديم هبة لك، فعليك بوصفك قائداً أن ترد عليَّ هبتي لك مضاعفةً بعدد من المرات». يمكن لهذه المبارزات أن تؤدي إلى تدمير الثروات بشكل غريب. ثمة وقائع شبيهة أمكن أيضاً ملاحظتها في نقاط بعيدة في الكرة الأرضية. إن دائرة الكولَة هي نظام تبادل متوازن ما بين العديد

من الجزر في عرض غينيا الجديدة. يخلق هذا النظام ويعزز التحالفات على مدى طويل، فالعقود من الأصداف الحمراء (Soulava) تدور (في زوارق شديدة الزخرفة) باتجاه عقارب الساعة، في حين أن الأساور من الأصداف البيضاء (mwali) تدور في الجزر في الاتجاه المعاكس. أما الجماعات «التبادلية» فهي تتشكَّل من عدة جزر، في حين أن العمليات هي محض فردية، ويبدو أن الباعث عليها هو البحث عن الامتياز: لكل قائد شبكته من الشركاء الوراثيين، وله محاسبته الدقيقة عن قيمة مختلف الأصداف. ثمة واقعة جديرة بالملاحظة: إن التبادل إلزامي وكل اكتناز يُعاقب عليه اجتماعياً. تترك تحليلات المبادلات الاحتفالية في الظل دوائر الإنتاج والتبادل الأخرى الأقل فخامةً، إلا أن الاستقصاءات على الأرض قد تضاعفت. أعطى كلٌّ من كارل بولاني (Karl Polanyi) وجورج دالتون (George Dalton) توجهاً جديداً للأنثربولوجيا الاقتصادية، إذ أشارا إلى تنوع أنظمة التبادل، فأهل الاختصاص قد انقسموا إلى قطبين بحسب اعتقادهم بوجود قوانين اقتصادية عالمية، أو بحسب تقديرهم أنه في العديد من المجموعات البشرية، فإن العلاقات الاجتماعية والتأويل الرمزي للعالم هي التي تفرض على الإنتاج خصائصه، ولا يعني ذلك غياب الفُروق. ففي أغلب المجتمعات التي لا تُدار أساساً عبر اقتصاد السوق لا نجد أية كلمة تشير إلى الاقتصاد بوصفه قطاعاً مستقلاً، فالمبادلات قد صارت إلى حد بعيد موضوعَ درس قائم بذاته. ربما كان ذلك راجعاً إلى تأثير بنيوية كلود ليڤي ستروس، الذي جعل منذ العام 1949 من التبادل البُعد الأساسي في التنظيمات الاجتماعية. في هذا المجال، كما في مجالات أخرى، يتمايز معظم البحَّاثة عن المشروع البنيوي حتى ولو اعترفوا بما له من ديْن، إذ يُبدون اهتماماً أكبر بمنطق الاجتماعي على كيفية عمل وظيفة الذهن البشري. وإذا ما اهتموا بإظهار مجتمعات

مختلفة أو مؤسسات مختلفة، فذلك في محاولة منهم لإظهار الآليات العاملة فيها، بدل اكتشاف الأسوار العقلية التي تحدد القابلية الرمزية الخاصة بالجنس البشري. توثق الاستقصاءات الحقلية علاقات التبادل ـ التحالف ـ السلطة بدقة تجعل كل تعميم أمراً فائق الصعوبة، دون أن تجابه بذلك الأطروحة النسبية المحضة، ففي فرنسا انطلق الأنثربولوجيون الذي يهتمون بالوقائع الاقتصادية من مقدمات نظرية ماركسية، أو متأثرة بالماركسية. تقوم هذه المحاولة على الربط، من ضمن تحليل شامل، بين الاقتصادي والقرابة والسياسي والإيديولوجي. وإذا كان عدد الكتّاب الذين يعلنون انتسابهم إلى الأنثربولوجيا الاقتصادية قليلاً نسبياً، فإن عدد المنشورات حول هذه المسائل قد اتخذ منحًى أُسِّيّاً exponentielle، بحيث أنّه بعد الأبحاث الرائدة انصهرت معظم المجموعات البشرية في الاقتصاد ـ العالَم. على دراسة إنتاج واستهلاك الأمور المعيشية والثروات أن تهتم الآن بالعديد من الأبحاث التي تتناول علاقة الإنسان بالمحيط، وبتاريخ التقنيات، وبأنثربولوجيا الطبيعة وبالإدارة البيولوجية.

كانت الدراسات الأنثربولوجية المختصة بالعلاقات بين الإنسان وبين محيطه أول الأمر دراسات حتمية: إذ ساد الاعتقاد أن مختلف المجتمعات أو الثقافات قد اكتسبت ميزاتها بفضل المحيط حيث تطورت. إن التأقلم الثقافي قد اتبع المنطق نفسه الذي اتبعه التأقلم البيولوجي الدارويني. وبعد أن تكاثرت الاستقصاءات الحقلية انطلاقاً من الطرق التي اعتمدها بواس ومالينوفسكي، سرعان ما تبيَّن أن اختلافات التنظيم الاجتماعي والسمات الثقافية لا يمكن أن تُفسر انطلاقاً من إلزامات يفرضها المحيط، فثمة مجتمعات تعيش في الوسط نفسه تُظهر اختلافات قوية، كما أن ثمة مجتمعات تعيش في محيطات مختلفة تُبرز أوجه

شبه تبعث على الحيرة. من الواضح أن الإلزامات الراجعة لا بد أن تفرض حدودها، ففي سنوات الخمسينيات عَرَفت فكرة السببية، المرتبطة مباشرةً بالمحيط أو غير المرتبطة به، موجةً ثانيةً تحت اسم «علم البيئة الثقافية» (Julian Steward)، ثم تحت اسم «المادية الثقافية» (Marvin Harris). فكل السمات الثقافية ـ من التقنية إلى الشعائر مروراً بالسكن وأنظمة القرابة ـ قد تتوافق مع خيارات عقلانية على علاقة بضرورات التأقلم المحلية. إن تعدد التوصيفات الإثنية الدقيقة وإلى جانبها الدراسات التاريخية قد شككت في الدور المفتاح الذي لعبته فكرة التأقلم: في التاريخ البشري يكثر ضَرْب الأمثلة على مادة التأقلم مع المحيط، ففي سنوات الستينيات ظهرت معارضة الدعوة إلى الانصهار في الأنظمة الاجتماعية والنظريات السببية المؤسسة على وتيرة محددة. ظل بعض الأنثربولوجيين يبحثون عن نظام انتظام شامل طارحين مفهوم نظام علم البيئة، وهو مفهوم مشتق من البيولوجيا، فنظام علم البيئة هو نظام يتشكل من علاقات تبادل مادي وسط محيط معيَّن. إنَّ للنموذج هذا قدرته الكامنة على الاعتراف بأنه إذا كان المحيط يؤثر على حياة الناس الجمعية فإن هؤلاء الناس يؤثرون بدورهم على المحيط. أظهر بعض الدراسات المتأخرة أن «الغابة العذراء» الأمازونية على سبيل المثال ليست عذراء بشكل كامل، فقد أمكن فيها بالفعل اكتشاف علامات على تربية حيوانات، وعلى منازل وعلى حقول مزروعة ترجع إلى عصر قديم جديد. تبعاً للمبادئ المتعارف عليها في الدراسات الأنثربولوجية، فإن هذه الخطوة تمتاز بجعل الثقافة في مرحلة ثانية، إذ لا تدرس هذه من أجل ذاتها، ذلك أنَّ السؤال يتركَّز على معرفة كيفية تصفية المبادلات في شكل ماديّ. بالنسبة لباحثين آخرين يحبذون الدراسات الأيكولوجية الإثنية. كان لا بد من التركيز على ضرورة فهم حوافز الفاعلين الاجتماعيين أثناء أخذهم القرارات، ففي

سنوات السبعينيات والثمانينيات تضاعفت الانتقادات تجاه الأسطورة الحديثة حول المجتمعات البدائية المثالية، البدوية، المعزولة خارج الزمان، والتي تعيش بتوافق مع محيطها. أسهمت الأعمال التعميمية، بل أسهم الأنثربولوجيون المحترفون في إبراز هذه المجموعة من الصور وذلك بإهمال تاريخ العلاقات والمبادلات. إن الجدال حول ما يسميه المستوطنون الأوروبيون باحتقار رجال الأدغال (Bushmen) قد امتد على ما يقارب الألفي مقالة في مجلات الأنثربولوجيا، علماً أن الأمر لم ينته بعدُ، بل إن بعض المجادلات الموازية قد تناولت مجموعات الصيادين في أميركا الجنوبية وأفريقيا. دون إرادة نفي التأثير المتبقي لبعض الرومانسية في صلب البحث العلمي، فإن ما يُستنتج من كل هذه النقاشات يشير إلى أن التصورات المحلية هي أكثر تعقيداً مما يُظَنّ، ما يجعل الحكم عليها صعباً جداً. أما ما هو أكثر أهميةً من الناحية الفكرية من مفهوم التأقلم، فهو دراسة تنوع أنماط الوساطة التي تقيمها المجموعات الإنسانية مع ما هو غير إنساني، ما يسمح بتجاوز المعارضات البسيطة، مثل: الرمزي/الممارسة، المعنى/الوظيفة، المثالية الثقافوية/الذرائعية. أوصل هذا الاهتمام بمفاهيم الآخرين إلى ما نسميه بالأنثربولوجيا المعرفية، التي تستند إلى المجالات العلمية كما تفهمها مختلف الثقافات. إنها صياغة أكثر حيادية وأقل ماضوية من العبارات القديمة، مثل النظريات الشعبية، أو نظريات الشعوب الأهلية. تقترب الأنثربولوجيا المعرفية من علم النفس الذي يقدم لها مادة للمقارنة، بخاصة في مجال دراسة التعلم. يحاول برنامج الأنثربولوجيا المعرفية أن يقرِّب معاييره العلموية من العلوم التجريبية، إلا أنه يصل إلى الصعوبات نفسها التي تصل إليها الأنثربولوجيا الثقافية بمجملها: تجميع المعلومات في الحقل لم يكن «صافياً» باستمرار، فذلك يتعلق أيضاً بفرضيات الباحث

وبمراكز اهتمامه. مع دراسة علوم الشعوب الأهلية في مجالات محددة، فإن هذه الأبحاث قد وسَّعت بشكل ملموس حقل ما هو نافع: تصنيفات، براهين، آليات المخيلة، تمثلات على علاقة بكل مجالات المعرفة. على العموم، فإن الأنثربولوجيا المعرفية تعمل بشكل يناقض المسيرة البنيوية، فالبنيوية تنطلق من مجموعة متنوعة من الإنتاجات الاجتماعية (أنظمة قرابة، أساطير... إلخ) لتحيلها شيئاً فشيئاً إلى بعض البِنى الأساسية التي تحدد الأسوار العقلية للفكرة. أما المقاربة المعرفية فتنطلق من آليات عقلية يحركها الفرد ليفكر وليعمل بطريقة مناسبة بوصفه عنصراً من الجماعة، فهي مدعوة إلى الاهتمام عن قرب بأبحاث علم النفس التجريبي والألسنية والمنطق وعلم الأعصاب (الذي يشهد حالياً تقدماً مطرداً). إن مسألة التعلم (الثقافي) في علاقاته بالقدرات المعرفية يسمح بتحديد أو بتحاشي بعض المفاهيم مثل التثاقف أو التكيُّف مع الحياة الاجتماعية. من الواضح أنه إذا تحقق برنامج الأنثربولوجيا المعرفية، وإذا استطاعت هذه الأخيرة أن تشرح كيفية تثبيت المعتقدات وكيفية عمل الاستدلال وكيف تُبنى الذاكرة انطلاقاً من تجارب شخصية، حينها سنشهد اقتراباً كبيراً من العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية. إن التعارض بين الطبيعة وبين الثقافة ليس في واقع الأمر أكثر من عملية بناء، نظراً لأنه في الإمكان اعتبار الثقافة جزءاً من الطبيعة.

3 ـ أنثربولوجيا السياسة

تبدو أنثربولوجيا السياسة أحياناً بمثابة وسيلة لأخذ إجراء بمجمل حقل الأنثربولوجيا بدل أن تكون موضوع درس خاص. لذلك فهي تشغل مكاناً خاصاً، وذلك بقدْر ما كان اختلاف أشكال التنظيم السياسي قد تمَّ استخدامه معياراً وصفياً من أجل تحديد

هُويَّة التشكلات الاجتماعية. فالتأملات والتحليلات في هذا الميدان قد انحصرت ولوقت طويل في داخل الرغبة في شرح تكوُّن الدولة، إلا أن الدراسات الوصفية التطورية الكبرى التي وضعها كلٌ من: هنري سومر ماين (Henry Summer Maine) (1861)، لويس هنري مورغان (1877)، كارل ماركس (Karl Marx) (1859) وفريدريك أنغلز (Friedrich Engels) (1884)، ف. غوردون شيلد (V. Gordon Childe) (1936)، لسلي أ. وايت (Leslie A. White) (1959)، والتي استعادت رسم تطور أشكال التنظيم الاجتماعي وشريط الدولة البدائي مروراً بالقبيلة والزعامة، إن كل ذلك لم يسلم من النقد. لا يمكن أن تعود ولادة سلطة مركزية مستقلة إلى سبب واحد وعالمي: فقد يُربط ذلك بالغزو وبالنهب الاقتصادي لطبقة اجتماعية من قِبل طبقة أخرى، وبوجود فائض قيمة، وبرقابة التسلح وبضرورة تنظيم الإنتاج و(بخاصة أعمال الري الكبرى) وإلى رقابة التجارة... إلخ. في العديد من المجتمعات - ودعنا نفكر بشكل خاص في الممالك المقدسة وفي عبادة الأجداد -، لا يمكننا أن نتطرق إلى المستوى السياسي دون المرور بدراسة الحديث الديني. إن التعريف الأوروبي للسياسة (من اليونانية polis، الحاضرة، الدولة) مع تقليص المعنى وجعله مقصوراً على ممارسة سلطة الدولة، جَعَلَ الأنثربولوجيا أمام بقية من ظواهر لا شرح لها. يمكن لبعض المجتمعات أن تكون محكومة دون أن تمارس أية طبقة مسيطرة سيادة حقيقية، بواسطة حكومة مركزية على وحدة ترابية محددة جداً. يجب التحفظ من تقليص السياسي إلى فكرة السلطة، فأنثربولوجيا السياسي تطال أيضاً وبخاصة بناء السيادة الشرعية وكيفياتها. فإذا كانت بعض المجتمعات ما قبل الاستعمارية قد عرفت أنظمة مركزية جداً تستند إلى الإدارة والإلزام، فإن بعضها الآخر قد حافظ على

تماسكه دون أن تكون السلطة ظاهرة (هذا ما نطلق عليه اسم المجتمعات «دون رأس acéphales»). اكتشف مالينوفسكي أن في إمكان السلطة أن تعبِّر عن نفسها عبر لعبة أداء متبادلة بين الرئيس وبين أعضاء المجموعة، فالرجال الزعماء الميلانيزيون يجمعون الثروات بفضل شبكات القرابة والعملاء ثم يستثمرونه بإقامة أعياد تنافسية تدبيرية تجعل مساعدة مؤيديهم مساعدة رسمية. في بعض المجتمعات، التي درسها علماء الأنثربولوجيا، قد تكون القرابة والدولة أمرين متداخلين. في توسع الشبكات السياسية يمكن للمبادلات الزواجية أن تلعب دوراً هاماً؛ ففي إمكان زعيم أو ملك، ونظراً لامتيازاته الاقتصادية، أن يمد شبكة تحالفاته بعقده زيجات متعددة خارج إطار قبيلته. إن المجتمعات المحرومة من مؤسسات مركزية، حيث العلاقات بين المجموعات النَّسَبية لا تتأمن بفضل سلطة خاصة، مثل النُوير في السودان، تُعرف بالمجتمعات المجزأة. وأهمية الوحدات السياسية الفاعلة إنما ترتبط باندماج أو بتعارض أجزاء التحدر النَّسَبي الواحد منها مع الآخر. في مجتمعات أخرى تعادَل مجموعات القرابة بواسطة طبقات عمرية ومجموعات تراتبية مكوَّنة من أفراد يقيمون معاً شعائر الانتماء الاجتماعي الديني، ففي قبائل كيكويو kikuyu في كينيا على سبيل المثال، نجد أن قادة طبقات السن العليا هم المستودَعون على السلطة السياسية، وفي قبائل أوخولو Ochollo في إِثيوبيا فإن مواضيع الساعة تعالج في المجامع المنعقدة بكامل هيئاتها. من جهة أخرى، إن أجهزة السلطة غالباً ما تمرُّ بطقوس وتمثلات كوسمولوجية، الأمر الذي يجعل أنثربولوجيا السياسي على ارتباط وثيق بدراسة التمثلات. ثم أن مارك أوجيه (Marc Augé) قد اقترح في مكان ما مفهوماً مركَّباً من الإيديولوجيا والمنطق، في إشارة منه إلى التصورات التي تربط

في وقت واحد علاقات السلطة بعلاقات المعنى، فالمؤسسة الملكية غالباً ما تمثِّل بُعداً مقدساً، والملك باعتباره على مفصل العالَم الإلٰهي والعالَم الاجتماعي، فإن وظيفته تبدو ضرورية لتمثلات الإيقاعات الكونية ولإقامة الاحتفالات السنوية الكبرى. في حالة وقوع كارثة طويلة الأجل، فإن طبيعة السلطة الملكية الاستثنائية تصبح عديمة الثبات. إن السلطة تبدو أكثر مشروعية إذا ظهر أنه في الإمكان إدراجها في النظام الطبيعي، من هنا فهي تدين بفعاليتها إلى الجهل بالآليات التي تؤسسها على الأقل جزئياً. إن النظام الذي يتأتى من السلطة قد يكون ظاهراً ولا يوصل إلى سنّ قواعد قانونية إلا حين يؤدي انتهاكها إلى عقاب يُفرض من شخص أو من عدة أشخاص يتميَّزون من الناحية الاجتماعية. ففي أوساط الأندمانيين (Andaman) في سوماطرة لا نجد عقاباً آخر سوى ضغط الرأي العام الذي يمارَس عبر السخرية وإظهار الاستياء والتأنيب. في سنوات الثلاثينيات وفي أوساط نامبكوارا «Nambikwara» في البرازيل والتي درسها كلود ليفي ستروس، لم تكن السلطة تقوم على الإلزام، بل على توافق الذوات.

حتى نفهم كل الآليات، علينا أن نعطي السياسي تعريفاً أكثر اتساعاً من التعريف الذي يعطينا إيَّاه اشتقاق الكلمة. فمسألة تكوين الدولة قد تركت مكاناً لدراسة اختلاف أنماط ممارسة السلطة وآليات السيطرة وأشكال عمل الدولة. لقد قام ميشال فوكو بعمل الأنثربولوجي، إذ لفت الانتباه لأشكال السلطة المنتشرة والتي تدار عبر المؤسسات السياسية البيولوجية: الصحة، حفظ الصحة، سياسات المساعدة، الرقابة على تدفق اليد العاملة، المؤسسات التحليل ـ نفسية التابعة لعلم النفس، علم الجريمة، السجون والملاجئ. كذلك تهتم أنثربولوجيا السياسي وبطريقة متميِّزة بمختلف طرق إنتاج الإقليمية، وبالتراتبية الاجتماعية،

وبالأوضاع، وبالأدوار، وبممارسة القوة الشرعية، وبالصراع، وبالعلاقة بين القانون وبين حقوق الملكية والسياسة. نحن لا ندرس في هذه المجالات القواعد وحدها، بل ندرس الممارسات التي تخالفها أحياناً، خصوصاً حين نراقبها في موقعها. تؤدي الفُروق الاجتماعية سواء كانت مؤسسة على الجنس (gender) أو العمر (age)، أو على الطبقة، أو على الطبقة المغلقة، أو على تقسيم العمل، أو على مراقبة اللغة، يؤدي ذلك كله إلى خلق أشكال الهيمنة. من أجل تحليل آليات توزيع السلطة هذه، نميِّز وتبعاً لما قام به ماكس ڤيبر، بين السلطة وبين السيطرة، علماً أن هذه الأخيرة إنما تتضمن بعض المشروعية. ولهذه الأسباب، فإن كل إيديولوجيا تحاول أن تبرئ نفسها، من خلال تأسسها في طبيعة الأشياء. إننا نعرف من كارل ماركس أن الأفكار التي تقود المجتمعات هي أفكار الطبقة الحاكمة، حتى ولو كان الأفراد الخاضعون للسيطرة وعلى المستوى الرمزي قادرين على إظهار آليات الدفاع. تهدف السياسة التي تؤسس للجماعات، على سبيل المثال، إلى اختلاس المجموعة الاجتماعية، أو «مجتمع» ما من محيطه التاريخي من أجل صيانتها من المجموع الذي يحتويها، أي من الدولة المتهمة بعملية التمثل. في اتخاذ موقف نسوي نجد خطين متمايزين: الأول، يؤكد على خصوصية الجنس النسائي الذي له الحق في الاختلاف وينكر القيم الذكورية؛ الخط الثاني، وتمثله جوديت بوتلر يؤكد أن لا وجود لهويات جنس خارج الهويات المفروضة من الخارج من قِبل الدولة وبين السلطة المنتشرة.

إن حجة الفلاسفة ما بعد البنيويين ـ دراسة الخطاب كشكل من أشكال السلطة ـ قد صارت لازمة لكل العلوم الاجتماعية، بما في ذلك الأنثربولوجيا. فمنذ سنوات السبعينيات صار إنتاج

الخطاب مكان دراسة متميِّزة لعلاقات السلطة: من يقول الحقيقة؟ من له الحق في الكلام؟ من يراقب الكلام؟ على مدى زمني طويل حاول علماء الإثنولوجيا الوصفية شرح آليات السلطة، وسياسة وقانون المجتمعات التي يقال إنها «تقليدية»، من خلال إخلاء الترصيعات اللازمة للسياسة الاستعمارية وما بعد الاستعمارية. بسبب المظلة الاستعمارية، فإن سلطة بعض القادة المحليين قد وجدت نفسها تضعف أو تزداد أو تتطور في كل الحالات. كما أن أنثربولوجيا الأنثربولوجيا قد أظهرت البُعد السياسي من العلاقة بين المراقِبين وبين المراقَبين. منذ سنوات الستينيات تكاثرت الاعتراضات على الإثنوغرافيين خصوصاً من قِبل حركات الأهليين في أميركا الجنوبية.

يعتبر العنف أطروحة كبرى في أنثربولوجيا السياسي، إلا أنَّ ليس في إمكاننا أن نقترح نظرية عامة. مروحة الأبحاث حول هذه الأطروحة هي مروحة متنوعة جداً. يمكن لعلماء الأنثربولوجيا أن يدرسوا كيف يصبح الجسد الإنساني بالنسبة للمقاتلين الإرهابيين في إيرلندا الشمالية وفِلسطين وسيريلنكا أداةً في خدمة القضية. إن الإضرابات عن الطعام وعن الاهتمام بالصحة، والضربات الانتحارية، كلها أشكال متنوعة من هذا الاستخدام الأداتي. إن جذرية المواقع في المعسكرات المقابلة تحدد الالتزام الفيزيائي، الانتقال إلى الفعل وانفجار العنف. تتجذر الدعاية السياسية في أغلب الأحيان في التاريخ، إنها تستحوذ على دوافع من الماضي من أجل تحقيق عملية جَمْع (montage)، ميثولوجيا حديثة يمكن أن توصل إلى برنامج قضاء على الآخر، كما في رُواندا. على المستوى الأنثربولوجي، تبدو الحرب كعبارة جامعة جداً، لا يمكنها أن تلمَّ بتنوع المواقف. ففي «العالم» الميلانيزي يمكننا أن نميِّز بين نصف دزينة من الصراعات. والحرب يمكن أن

تكون ممأسسة، تقليدية، اقتصادية، تلقينية، وقد تكون مدنية أو عسكرية، وقد تكون عادية أو مُقامة تبعاً لنمط الإنتاج. وكل حرب تجعل الوحدات السياسية المحلية في حالة تعارض ضرورية. قد تبدو عبارة «الحرب ضد الإرهاب» عبارة فاعلة ولكن كشعار سياسي، أما على الصعيد الأنثربولوجي فهي عبارة لا معنى لها. فإذا كانت نظريات النظام الاجتماعي قد هيَّأت وضعاً ممتازاً لرؤية جامدة نسبياً، تقوم على تصنيفات إثنية صلبة، فهي قد تركت المكان أيضاً لتحليلات توضح السمة التي انبنت تاريخياً عبر القانون الاستعماري والجماعات الإثنية وصفة السياسي الدينامية. كما لا يمكننا في الوقت نفسه التأكيد أن موضوع الأنثربولوجيا سيختفي مع انتهاء الإثنيات وأن نشهد توالد المطالبات الإثنية. لا يمكننا بأي حال أن نقارن الإثنية بنوع طبيعي قد يبقى على قيد الحياة أو قد يختفي. إنَّ إنتاج الوحدة الإثنية يجب أن يحلل بوصفه ظاهرة تاريخية تستحق حالة استقصاء دقيقة. أما تمثُّل الهُويَّة الثقافية الجامد فيجب مواجهته بالتذكير بأنه عبارة عن بناء، عن سيرورة. فلا علم الاجتماع ولا الأنثربولوجيا قد اكتفيا الآن بتصور وظيفي يسهم بموجبه كل جزء تركيبي من مجتمع شمولي في توازنه العام. بالفعل، فإذا كنا نجد في كل مجتمع آليات تقوم وظيفتها على تأمين الاندماج، فإن الصراعات والتناقضات هي أيضاً من العناصر التركيبية. فمنذ سنوات الستينيات أدى انهيار الإمبراطوريات الاستعمارية وإعادة تركيب السياسي في إطار ما بعد استعماري أو استعماري جديد إلى تثبيت عبارات التحديات الجديدة لأنثربولوجيا السياسي.

إن اختصاصيي أوروبا وبعد مرحلة خصصت لإعادة إحياء الفلكلُور القديم، قد أكبُّوا على أسئلة حادة، إلا أنها ليست معروفة جداً في وسط الأنظمة الديموقراطية، مثل: الزبائنية وتوريث

الوظائف والروابط بين السلطات المحلية وبين الدولة. إن التحولات الحالية: سقوط الاتحاد السوفياتي، العولمة، التعدد الثقافي، التشكيك بالدولة ـ الأمة، إعادة انبثاق الدول الصغيرة في الوقت نفسه... كل ذلك قد وسَّع اهتمامات الأنثربولوجيين، فالتعدد الثقافي على سبيل المثال هو ظاهرة معقدة يجب أن نفرِّق فيها بين التأكيد على وجود الاختلافات التي يتعذر تخفيضها وبين، على العكس، مبدأ مجتمع أكثر انفتاحاً. فإذا كانت الهجرة إلى أوروبا، على سبيل المثال، قد انفتحت على نوع من إثنية مختلف مجموعات المهاجرين، ففي الإمكان شرح الظاهرة من خلال نزعة «طبيعية» عند المجموعات نفسها بشكل أقل منه من خلال إضعاف سلطة التماثل والانصهار الجذابة. والسياسة هي إلى ذلك من إدارة وإنتاج الذوات والمواطنين. في إمكاننا إذاً أن نقرأ من خلال مختلف الإجراءات المتخذة على الأصعدة الاجتماعية والطبية والصحية والمتعلقة بطب الأطفال وبأمراض الشيخوخة والأخلاق الإحيائية والتربوية، وعلى الصعيد الأمني أيضاً... إلخ، يمكننا أن نقرأ أنثربولوجيا ضمنية (سياسات الحياة) في إمكان الباحث أن يبرزها وأن يناقشها علناً.

فلننهِ هذا المقطع بملاحظة تتناول أخلاقيات البحث: فأنثربولوجيا السياسي تجد أحياناً بعض الحرج في الإبقاء على حالة وصفية أو شرحية حرة من كل بُعد معياري: نقد اجتماعي، التزام سياسي، تعبير عن الطوباوِيَّات (utopies)، دفاع عن المُثُل، التبشير بنهاية التاريخ... إلخ. ثمة اهتمام آخر يبرز الدعوة إلى الدخول في الكشف في خدمة المؤسسات التي تشهد إعادة تركيب دائمة.

4 ـ أنثربولوجيا الدين

تندرج أنثربولوجيا الدين بوجه العموم تحت تقليد مادي، متحررة من التأويلات اللاهوتية، إلا أنها كانت ولفترة طويلة متأثرة بديانات الكتَّاب. من الصعوبة بمكان، بالنسبة للغربيين، حتى الملحدين منهم واللاأدريين أن يستقلوا عن فكرة الديانة التوحيدية المرتبطة بنص، الديانة التي تفترض الاهتداء تجاه تعقد العالم، لن يكون مستغرباً وفي ظل كل المُناخات أن يبحث الناس عن الحقائق المخبأة في ما يتجاوز الإدراك العادي، فقد كوَّنوا فرضيات عن الطاقات التي تقود العالم كما حاولوا في أغلب الأحيان جعل اللامرئي مرئياً. لم يكن للمفكرين الغربيين (من لاهوتيين وفنانين أيضاً) بالطبع أن يحتكروا مفاهيم مثل الطاقة والقوة والإرادة والروح والدفع الحيوي ونفحة الحياة.. إلخ، كما أنه لم يكن لهم احتكار الميتافيزيقيا (métaphysics)، لا بمعنى البحث عن الأسباب الكامنة خلف الإدراكات المباشرة، بل بمعنى أكثر انضباطية من التأمل التوليفي. إن أفضل الدراسات الإثنوغرافية لا ترتبط باهتمامات أصحاب المعلومات المتميِّزين بمواضيع مثل الآلهة أو الأجداد أو الإيمان، بل بمراقبة الممارسات الفردية والجماعية وجمع أفعال ترتبط بحياة مفردة في الوقت الذي تعاش فيها. إن النظرية «الأهلية» هي نظرية تؤخذ بالفعل على الدوام، أما البحث عن حالات خاصة فهو بحث دقيق دائماً. هكذا علينا، حين نقرر أن نجابهه، أن نبرهن عن كيف علينا أن نتناوله من أجل إعادة تشكيل مجمل العقائد التي تمس مختلف الأطاريح، مثل: الشخصية، الوراثة، النسب، السحر.. إلخ. والخطر يكون أكبر حين نقفل، عبر سيرورة الكتابة، نظاماً مفتوحاً يقتبس منه الفاعلون الاجتماعيون مسائل الساعة. إن مفاهيم الإيمان والاعتقاد هي مفاهيم يصعب التلاعب بها، إلا أن الدين يبدو متمادّاً

coextensive مع الثقافة في مجملها. إننا نعلم، منذ ميشال فوكو وپيول ڤيني (Peul Veyne) بوجود عدة أنظمة من الحقيقة في الثقافة الواحدة وحتى على المستوى الفردي، فثمة جزء لا يستهان به من «الدين» يكمن في الممارسات الآلية، بل في بعض السياقات، وفي التقنيات، أي في قواعد السلوك الدبلوماسي protocoles من أجل الاحتفالات والتضحيات والصلوات. حتى في سنوات الستينات، كان وصف العادات المفصل والعقائد والأساطير والشعائر خاضعاً لشرح وظيفي. إن التمثلات والممارسات الدينية كانت في خدمة التماسك الاجتماعي أو بنية السلطة، أو هي تعكس رؤية عالم طبيعي واجتماعي. ثم أن تأثير كتاب أميل دوركهايم (1858 ـ 1917) «**أشكال الحياة الدينية الأولية** ***Formes Élémentaires de la Vie Religieuse***» (1915) كان بالنسبة لكثيرين ضمن هذا النمط من الشرح. من هذا المنظار تعتبر كل عقيدة دينية عقيدة صحيحة، وذلك بقدْر ما تلعب دور وظيفة اجتماعية. لعدة عقود تم قبول النظرية التي تقول إن الشعائر تعبِّر عن تكافل المجموعة وهي تقوِّيها، حتى أن المجموعة قد كرّست بذلك عبادة. أما اليوم فلا نجد أحداً يعتقد إمكانية النظر إلى المجتمع كما لو كان كلاً متجانساً. إن الانقسام بين المقدس والدنيوي وهو انقسام حاسم في جدل «الأشكال الأولية» ما زال يثير نقاشاً، ذلك أن أي إجماع لم يتحقق حول تعريف المقدس. بدوره يندرج التحليل الماركسي تحت إطار وظيفي ولكنْ مع بُعد إضافي كان دوركهايم يجهله: فالدين عنده «أَفْيُون الشُّعُوب»، إنه سلاح إيديولوجي بيد الطبقات المسيطرة. حالياً، ثمة نزعة وظيفية جديدة تنظر إلى الدين نظرة أكثر دينامية، في إطار العلاقة بسيرورات مشروعية السيطرة، والتعبير عن التظلم عبر الخاضعين للسيطرة، ومصالح الطبقة والإِسْتراتيجيَّات الفردية. في بعض السياقات يقدم الشعائري نفسه بوصفه امتداداً للصراع السياسي. شيئاً فشيئاً

أخلت التفسيرات الوظيفية الساحة لنظريات تجذب الانتباه لبناء المعنى: صارت الشعائر بمثابة توجيهات للمعلومة، أو بمثابة التعبير عن رؤية للعالم. وقد اعترف كلود ليفي ستروس صراحةً بالدور المنتج الذي لعبه مقال وضعه أميل دوركهايم ومارسيل موسّ «التصنيفات البدائية *Les Classifications Primitives*» (1903)، والذي لفت الانتباه إلى انتظامات العالم الفكرية. وبتأثير من اللسانية بتنا نتحدث اليوم عن تدوين قوانين رمزية، فالشعوب كلها تصنف الأنواع (النباتية والحيوانية) وعناصر الطبيعة وجواهرها والظواهر المُناخية... إلخ كمقولات مختلفة. من الفرضيات الأكثر إثارة للنقاش منذ سنوات الخمسينيات، نشير إلى الفرضية التي عُرفت لاحقاً بفرضية سابير وورف (Sapir et Whorf) (لغويان وأنثربولوجيان). يرى هذان العالمان وجود علاقة ضرورية بين المقولات وبنية اللغة وبين الطريقة التي يفهم الناس فيها العالم. هكذا تهتم لغة الهنود «الهوبي» بالحركة أكثر من اهتمامها بالأشياء، كما هو الحال بالنسبة لصورة اللغات الأوروبية. بالنسبة لكتّاب آخرين، فإن ثمة جانباً عريضاً من السيرورة المعرفية يدور خارج اللغة. أما الفلسفة البنيوية، وكذلك نظريات غريغوري باتيسون (Gregory Bateson) («**نحو أيكولوجيا الروح** *Vers une Écologie de l'Esprit*» 1973)، في الولايات المتحدة الأميركية فقد أثبتتا وجودهما، إذ أكدتا، فيما خص انتظام العالم، أن للعلاقات أهمية تتجاوز الموضوعات بالذات.

فإذا كانت الشعيرة لا تتجاور مع الدائرة الدينية، فإنه لا وجود لدين دون كتاب للطقوس.

كان لفكرة «الشعائر العابرة» التي اقترحها أرنولد ڤان جنب (Arnold Van Gennep) عام 1909 تأثير فاعل، ليس على دراسات الأنثربولوجيا الدينية فحسب، بل أيضاً على الأبحاث التي ركّزت

على التنظيم الاجتماعي. هذه الشعائر التي تمرُّ بمراحل دقيقة، تنظم دورة حياة الأفراد وتبني المجتمعات. أُخذت هذه الفكرة من قِبل العديد من الكتَّاب الذين اشتغلوا عليها، وبخاصة ڤكتور ف. تورنر (Victor W. Turner) «الظاهرة الطقسية ***Le Phénomène Rituel***». إنها تفترض مراحل تدريب متعددة، تترافق مع نقوش لا تنعكس على الجسد، مثل التضحيات والتشويهات الجنسية، أو التحولات الفيزيائية الأخرى. في أغلب الأحيان، يمكن للجنازات التي تؤسس أحياناً لوضعية أجداد، أن تعتبر بمثابة طقس عبور نهائي. في كل الأحوال، إنه نهائية الجسد الفردي، في حين أن الجماعة هي التي تستمر، الجسم الاجتماعي، تستحق أن يعطى لها معنى. بالاستناد إلى سيغمُند فرويد (Sigmund Freud) رأى بعض الكتَّاب أن الممارسات الطقسية هي بمثابة التعبير عن صراعات داخلية تنتاب المناصرين. ثم أن سيغمُند فرويد (1856 ـ 1939) بدوره قد توسل الميثولوجيا والمعطيات الإثنوغرافية في عصره من أجل دعم نظريته في اللاوعي. إن عالمية عقدة أُديب (Œdipe) وأسطورة العشيرة البدائية اللتين استعادهما، قد لاقتا معارضة من قِبل الأنثربولوجيين، إلا أن المبادئ الفرويدية قد مارست تأثيراً قوياً على المدرسة الأميركية المعروفة «ثقافة الشخصية» وإنْ بطريق غير مباشر أول الأمر ثم بوضوح على كتَّاب آخرين مثل جيزا روهيم (Géza Roheim)، جورج ديفري (Georges Devereux)، إدمون وماري ـ سيسيل أورتيغز (Edmond et Marie-Cécile Ortigues)، روجيه باتيد (Roger Bastide) وسواهم. أما أهمية هذه الأبحاث فتكمن في الاهتمام بربط المستويات الفردية بالجمعية. وقد تجاوزت هذه الأبحاث فعلاً فكرة السببية على مستوى فردي: إذا كان الدين قد استجاب في أغلب الأحيان لهذه الحاجات الفردية فذلك ليس استجابةً لحاجاتهم إلا لأن أعضاء مجتمعٍ ما هم متدينون. ثم اكتشاف أنَّ في العديد من الثقافات يعتبِر الفرد

بمثابة اجتماعٍ زائل (في زمن الحياة) من عناصر مختلفة بعضها كان موجوداً قبل ولادته وستبقى بعد وفاته، هذا الاكتشاف قد أغنى وتحدى أيضاً تشكُّل فرضيات الشخصية كما اقترحها سيغمُند فرويد. يمكننا أن ننظر إلى الظواهر الطقسية في إطار علم اجتماع التوسطات: فالاستعدادات الطقسية تعمل بوصفها توسيطات ضرورية لتأثير الناس على بعضهم بعضاً، فخلف علاقات الناس بالطبيعة أو بالآلهة، العلاقات بين الناس هي التي يُصار إلى التعبير عنها وهي التي تُحسب. إن المتلقين المعلنين الطقوس قد يكونون الآلهة، أو العباقرة، أو الأجداد، إنهم ليسوا إلا وسطاء علاقة بين بني البشر. فالعلاقة الرمزية لا تربط أبداً في نهاية الأمر إلا البشر، والطقوس لا تترك مجالاً لتصنيفها بشكل كامل، لا إلى جانب الديني ولا إلى جانب الاجتماعي ولا النفسي ولا الجمالي: إنها تنتمي إلى كل هذه المجالات، وهذا ما يفسر دون شك سلطة إغوائها غير العادية.

تصطدم الأنثربولوجيا غالباً بصعوبات المصطلح، ذلك أن عليها أن تقاوم رغبة تقنين تعريفاتها المفهومية مع الحفاظ على جهد الصلابة. إن عبارات القاموس الأنثربولوجي تبدو غاية في الصلابة حيث تسهم في تثبيت المواضيع التي تحاول الكشف عليها، وبعضها الآخر يبدو متعدد المعاني، ما يستدعي مرة بعد مرة تحديد معاني بعض الكلمات، كـ: «الطقوس» و«الطقوسية». بالنسبة لبعض الكتَّاب كل عمل متكرر ومنمذج stéréotypée (مثل افتتاح البرلمان في لندن، وصراع الديوك) هو عمل يوصف بالطقوسي. وعلماء الإثنولوجيا الذين يدرسون العالم الحيواني في وسط طبيعي يتحدثون عن طقوس فيما يخص استعراضات الزيجات أو مظاهر الخضوع المقننة. بالنسبة لكتَّاب آخرين تعتبر كل إحالة إلى عالم غير مرئي (إلى سلطة عليا) أو تَدَخُّل كهنة

موصوفين والرغبة في الفعالية، كل ذلك يعتبر من الأمور التي تدخل في تعريف الطقس، أو الشعيرة.

تتحدث الإثنوغرافيا الوضعية بسهولة عن الدين، دين هذا الشعب أو ذاك، كما لو كانت تتحدث عن عقيدة واضحة جداً، حتى ليخيل إلينا أنه في الإمكان تدوينها كتابةً. والعقيدة هذه تنفصل تحكمياً عن مجالات السحر والشعوذة والدين، في حين أن في الإمكان إدراجها في جملة من التقنينات التي تعطي العالم الطبيعي والاجتماعي معنى معيَّناً. هذا الدليل (catalogue) الساذج لم يستطع أن يقاوم ضربات البنيوية أو التأويلية العنيفة. فالبنيوية قد لفتت الانتباه لعمل البناء الرمزي ولمقولات الفهم. أما التأويلية، ومن ضمن شكل الأنثربولوجيا التأويلية، فقد حاولت التعبير عن الحقيقة الاجتماعية من الداخل، جاعلة من الاستقصاء الحقلي وسيرورة الكتابة أمراً إشكالياً. تحاول الأنثربولوجيا المعرفية أن تنزع دراسة الدين عن التأملات وعن الماقبْليات (الأوليات) المفهومية، من خلال دراسة المبادئ التي تشرح تكوين العقائد. أما إحدى الصعوبات التي تواجهها فتكمن في مقدرتها على استخدام معلومات تطورت من خلال مناهج أخرى يصعب مراقبتها. إن كل المعلومات التي تعرض دون أن نعلم بدقة الطريقة التي اتبعها الكاتب للوصول إلى هذه النتيجة، تجعل تحليل السيرورات المعرفية في العمل جد دقيقة. في الوقت الحاضر، تخفي الأنثربولوجيا الدينية تحت هذا العنوان الوحيد إفراطاً في الخطوات التي ترتبط بتعددية الثقافات من جهة وبتنوع الأبحاث التي تجرى في فنون أخرى من جهة ثانية. ثم أن استقلالية «الحقل الديني» بالذات ما زالت موضع نقاش، ذلك أنها تندرج في المجمل الأكثر اتساعاً من أنماط الفكر. إن فكرة ما هو فوق طبيعي ليست فكرة كونية، فهي فكرة فرضت نفسها في الحضارة

الغربية في الوقت الذي انغرس فيه مفهوم العلوم الطبيعية. إن مجال الطبيعة، الذي يمكن مراقبته بالطرق العلمية، يتعارض مع مجال الخيالي، والأساطير والأوهام. فمنذ ذلك الوقت والغرب يشعر ببعض الصعوبات في مواجهة الجانب اللاعقلاني في الإنسان، وهو يصل إلى ذلك بفضل الفنانين وبعض الفلاسفة، وبفضل التحليل النفسي وأشكال العقلانية الأخرى التي اقترحتها الأنثربولوجيا.

5 ـ أنثربولوجيا الارتجال

عرفت الأنثربولوجيا مع نهاية السبعينيات من القرن الماضي منعطفاً جديداً: فقد تمَّ الانتقال من علم الوقائع والبنى والأعراف إلى علم السيرورات. فالإثنيات والثقافات وتمظهراتها العامة الكبيرة تبدو بعد الآن لا كوحدات مقفلة ونهائية، بل كنتاجات تاريخية في صيرورة دائمة، ففي كل طرق فن استخدام الجسد الإنساني، يجنح مارسيل موسّ إلى القول بسيطرة وقائع التربية. يهدف مفهوم العادة (الذي استعاره مارسيل موسّ من أرسطو (Aristote)، وأعاد بيير بورديو (Pierre Bourdieu) نمذجته) إلى لفت النظر إلى ما هو مستفاد، الذي يتجسد في الأجساد والأرواح متخذاً شكل الاستعدادات الدائمة. تظهر هذه الاستعدادات نفسها في الحركات ووضعيات الجسم والإيمائات، والتعبير عن المشاعر، وحركة يد المحترف، وتقنيات الجسد، وإخراج الحياة اليومية بحسب تعبير أرفينغ غوفمان (Erving Goffman) الجميل. ثمة قسم واسع من الحياة الاجتماعية والسيرورات المعرفية لا يمر إذاً عبر اللغة بل يصعب التعبير عنه بطريقة شفوية. والواقعة البسيطة هذه تستدعي اللجوء وبموازاة طرق الإثنوغرافيا الكلاسيكية إلى الصورة الفوتوغرافية وإلى التسجيلات السمعية

البصرية. بخصوص التمظهرات العامة المشهدية أظهرت الأفلام مشاهد على جانب من الأهمية لا يمكن أن تركَّب لغوياً. أَنْ يكون الممثلون في «حالة تمثل» لا يعني ذلك بالضرورة أنهم يحيطون بكل متضمنات لعبتهم. فالكريكت البريطاني يعاد تمثيله من جانب (Trobriandais) أو عبادة جن الهوكا Hawka النيجرية كما صوَّره جان روش (Jean Rouch) (Les Maîtres-fous 1954)، وهما يتهكمان على الاستعمار دون أن يقع الممثلون في السخرية. فهم يلعبون بإخلاص مع من يشغلهم دون أن يكون عندهم تلك المسافة المهنية التي تشكِّل، كما يقول ديني ديدرو (Denis Diderot)، مفارقة الكوميدي. ثمة عدد كبير من المطبوعات قد لفت الانتباه للبُعد «المشهدي» في الحياة الاجتماعية. ثمة مصطلح قد دخل بعمق في العلوم الإنسانية: الحياة المسرحية، الإخراج، اللعب، المشهد، الحركة، الدراما، الارتجال، الدور، الترانيم... إلخ. في أعمال كل من ميشال ليريس (Michel Leiris)، أرفيغ غوفمان، ڤكتور ف. تورنر، ترابطت هذه المفاهيم لتشكل نظرية حقة طوَّرت فهمنا للحياة الاجتماعية. على أي حال، لا بد من الاحتراز من المبالغة في التأويل الذي يساعد اللجوء إلى التشبيهات المسرحية. أوجدت البلاد الناطقة بالإنكليزية حقلاً يجمع بين فنون وبين اختصاصات متعددة أُطلق عليه اسم دراسات الارتجال، وهذا ما ترجم أحياناً، وإن بشكل غير مكتمل إلى الفرنسية تحت اسم «أنثربولوجيا فنون المشهد». أما واقعاً، فإن المجال أوسع من ذلك، إذ يضم المسرح: الموسيقى والرقص والطقوس والصلوات والأضاحي والتقاليد الشفوية والكرنفالات... إلخ. ابتدأ هذا النمط من التحليل مع النقد الأدبي ومع النقد المسرحي بشكل أكثر دقة، لكن الأنثربولوجيا سرعان ما أَسرعت إلى الاهتمام، إذ حاولت التقريب بين الطقوس وبين الحالة المسرحية. في كلتا الحالتين يقدر للحدث أن يُحدث

أثراً في الجمهور الذي غالباً ما يكون مشاركاً. إن التواصل بعالَم آخر - عالَم الأجداد غير المرئي أو الآلهة - يمرُّ عبر الخطابات بشكل أقل مما يمر عبر إخراجات إيحائية تقرِّب الطقوس من الفن. إن علماء الأنثربولوجيا لم يقاربوا غالباً الطقوسي إلا من جانب التأثيرات الاجتماعية، متجاهلين أبعاده الجمالية التي يعود إليها الفضل في الفَعالية. يبدو الفن كما لو كان مصدر معلومات للفضائل ولرؤية العالم ولإيديولوجية مجتمع ما، أكثر مما يبدو على الصعيد الجمالي. إن تحليل المقولات الأهلية المرتبطة بالطقوسيات يُظهر اهتمامات من طبيعة جمالية. فكل دين وكل طقس، بحالة للجمال، لإخراج، لمشهد. و«بالجمالي» علينا أن لا نفهم إقامة مسافة بين مواضيع الفن وبين غايات التأمل، بل على العكس، في فعل استكشاف هاويات الوعي الإنساني التي تدور في المقدس، في العلاقة بالعالم، في دورة الحياة والموت، وسرّ الولادة وتتابع الأجيال وتجربة القوة بين الأحياء. وحين يرتسم، ليلاً، وعلى ضوء شاحب ينبعث من قش يحترق، «قناع» أفريقي من أكثرها قداسةً رافعاً فكيه المخيفين باتجاه السماء، فهو يمارس على المريدين أثراً شعورياً، ورقصه يقوم على تبادل الظهور والاستخفاء، والقرب والابتعاد، والرحيل والعودة. يستغل تصميم الرقص الطقوسي عدم ثبات الأشكال: والظهور بالكاد يُرى، إنه نوع من الوهم أو الاستيهام. إن تجربة المريد لا تكون مرئية أبداً؛ إنها من طبيعة حماسية: فهو يرقص، يغني، يصرخ، ويناشد الإله أو يجيبه. يقطع هذا الإخراج الذي بالكاد يُرى - حين تنزل الأرواح من الدغل إلى القرية، وحين تنمحي الحدود بين الأحياء والأموات - مع الجمالي ولد المشاهِد المسلّي الطيِّب. إن ترجمة الكلمة الإنكليزية: performance (الارتجال) إلى المشهد (spectacle) يضيِّع المعنى الارتجالي (الذي أوضحه اللغويون أول الأمر) حيث يتحد

الموضوع (الملفوظ، والمشهد) مع إبداعه، حيث ينتجان معاً. والمشاهد الطقوسية هي ارتجالات أيضاً، بالمعنى الذي تتجاوز نفسها فيه، حيث تكون موضع لعب، مهما كانت قواعد السلوك الدبلوماسي والإملاءات التي تحدد سيرها مسبقاً، دقيقة. إن الأحداث المشهدية التي تستخدم بوصفها وسائط اجتماعية، مثل الطقوس الجمعية الكبرى والكرنفالات والمساخر.. إن هذه ليست انعكاساً، ولا تصويراً لثقافة، بل هي على العكس تشكِّل ممارسات تتيح للثقافة أن تتولَّد وأن تتحوَّل.

إن التقسيم إلى فصول مثل: القرابة والاقتصاد والسلطة والدين، له بعض الفعالية التحليلية، فهي لا تكسر التجربة مع الواقع الاجتماعي الكلي (مارسيل موسّ)، حيث تتمازج هذه الفصول في ما بينها. فقط عبر دراسة الإخراجات التي يقترحها الناس أنفسهم يستطيع الباحث أن يفهم علاقتها بالعالم.

6 ـ الفيلم الإثنوغرافي والأنثربولوجيا المرئية

حين تم اختراع السينما، أراد عدد من أهل العلم وضع هذه الأداة مباشرةً في خدمة الإنسان وفي مراقبة تصرفاته. في الواقع، إنَّ الأنثربولوجيا والسينما أبصرا النور معاً، وعملياً في وقت واحد، ما يجعل منهما رفيقَيْ طفولة قديمة. إن النجاح العام لسينما الخيال قد جعل المرء ينسى أنه ولفترة طويلة كان إنتاج الأفلام الوثائقية قد تغلَّب على أعمال الخيال. أما حالياً، فإن الوثائقي يعيش في ظل «السينما الكبيرة»، لكنه يسجِّل من وقت لآخر بعض الاختراقات اللافتة في عالم مشبع بالصور التجارية. إنّ آلات التصوير الضوئية، وبحجم 16 ملم، والدمج في الصوت، والڤيديو وآلات التصوير الرقمية، كلها اكتشافات تقنية ثورية بحق

وما زالت تعزّز تخفيف التجهيزات. إن في ذلك ثابتة أساسية بالنسبة للإثنوغرافيين الذين يحرصون باستمرار على عدم اكتساح الوسط الذي يستقبلهم والذين يحرصون على عدم تخريب المسرح الذي يعمدون لتصويره. حالياً وبواسطة آلة تصوير سكوب رقمية بحجم علبة سجائر، يستطيع الإثنوغرافي أن يصوَر المواقف الاجتماعية التي يرقبها وأن يحصل على صور ذات قيمة تختص بالمهنة. إن فئة «الفيلم الإثنوغرافي»، التي غالباً ما تستعمل، هي فئة خادعة بعض الشيء، إذ تختلط بأفلام الرحَّالة والمستكشفين والسينمائيين المستقلين ومع محققي التلفزيون. وصور مدراء الآلات التي تبثها الشركات التجارية، مثل Lumière، وPathé وEdison في كل أرجاء العالم من أجل استرجاع صور غرائبية، غالباً ما يُصار إلى ذكرها كما لو كانت أفلاماً إثنوغرافيَّة. ففي الاستعمال السائد، وبالرغم من التركيزات المتكررة، فإن النموذج الغرائبي هو الذي يستخدم معْلماً أو قاسماً مشتركاً. يجب علينا أن نعترف أيضاً بأن الأفلام التي يحققها الإثنوغرافيون المحترفون غالباً ما تكون مخيبة للآمال. في وسعنا أن نفهم، أن «هؤلاء السينمائيين من حيث الواجب» وبصفتهم أهل علم، يُبدون حذراً تجاه خدع السينما المحترفة. إلا أنهم وحتى وقت قريب كانوا يقولون بوضعية ساذجة. كانوا يبحثون عن حيادية وهمية، دون أخذ الحتميات التاريخية والثقافية التي تتحكم في النظر بعين الاعتبار. كانت الأفلام المقترحة أفلاماً تبدو كأنها تعكس حقيقة واحدة، كما لو كان في الإمكان إعادة إحياء «الواقع» بطريقة إيمائية، مستقلة عن النظر الذي يُلقى عليه. أتى الدرس من سينمائيين أمثال: فرتوف (Vartov)، فلاهيرتي (Flaherty)، غريرسون (Grierson)، فيغو (Vigo)، أبشتين (Epstein)، إيفينز (Ivens) وسواهم. كان هدفهم فنياً أكثر مما كان اجتماعياً أو علمياً، إلا أنهم قد اكتسبوا القدرة على اقتراح وجهة نظر. لجأ بعضهم

إلى عمليات لا يقبلها الباحثون، إلا أنَّ الفضل كان لهم في معرفة أن الواقع لا يتكلم وحده، وأن المراقب يقسم الواقع ويبني خطاباً. وكانوا يعرفون أن الأحداث ذات الطبيعة التاريخية، أي الأحداث غير المخترعة من مخرج ما ومن ممثلين، يجب أن تُروى، وأن الراوي يشكِّل جزءاً من الرواية دون ما أية مواربة. هذا ما فهمه جان روش الذي أنجز العديد من الأفلام الإثنوغرافية من منظور وصفي، إلا أنه وفي أفلام أخرى قد كسر القالب الوثائقي محبذاً الموجة الجديدة التي ظهرت في الستينيات ومقدماً للنقاشات الكبرى التي ظهرت في سنوات الثمانينيات حول انعكاسية الأنثربولوجيا. لقد أسهم في تكذيب صورة الأفلام الإثنوغرافية المملة التي أُنتجت بسطحية وقد تماشت مع أبحاث تفسيرية. على أي حال، لا بد من الدفاع عن تعبير «فيلم إثنوغرافي» أو «مسيرة تصويرية أثنوغرافية» لما تتضمن من منهج. بالمقابل، إن الحديث عن «الفيلم الأنثربولوجي» حديث يقترب من العبث، ذلك أنه إذا قصدنا بذلك الأفلام التي تتناول الإنسان، فإن كل الأفلام تصبح أفلاماً أنثربولوجية وكل الأفلام تصبح أيضاً أفلاماً سوسيولوجية.

أما الأنثربولوجيا المرئية بدورها، فهي تنطوي على أنماط ثلاثة من النشاط: الاستقصاء الإثنوغرافي الذي يقوم على تقنيات التسجيل المرئي والمسموع، واستخدام هذه التقنيات نمط كتابة ونشر، وأخيراً دراسة الصورة بالمعنى الواسع (فنون تصويرية، صور فوتوغرافية، أفلام، ڤيديو) بوصفها موضوع بحث. فكل مختص بالأنثربولوجيا المرئية لا يصبح سينمائياً، كما أن كل المختصين بعلم الأيقونات ليسوا مجبرين على أن يصبحوا رسامين أو نقاشين. وفيما يخص إنتاج الصور كموضوع دراسة، لا يستطيع الأنثربولوجيون الانطلاق من مبدأ أن أعضاء المجتمع يفكرون ويتصرفون حصرياً نسبة إلى المعايير الثقافية الإثنية

البسيطة والمتجانسة. ولا ننسى أن السينما قد وجدت في البرازيل والهند تقريباً من عهد ابتكارها، إنْ بالنسبة للأفضل أو للأسوأ، فكل شعوب الأرض هم عرضة ليس فقط للدعوات التبشيرية، بل وبشكل مكثف للرسائل التي تقتلعهم من المستوى المحلي الصرف: الراديو، السينما، التلفزيون، الكليبات (clips) الموسيقية (مشاهد [سينمائية أو فيديو] متقطعة (لمرافقة أغنية مسجلة)... إلخ)، الإعلان، الأنترنت. يستدعي الفرد طيلة حياته نماذج ومعايير معقدة تأتي من آفاق مختلفة، من المحلية جداً والمتجددة في الزمان وإلى الأكثر تبخراً. وحده الاستقصاء الذي يلازم المناهج الإثنية التي وضعها أفراد إبَّان حياتهم اليومية، في استعادة للغة هارولد غارفينكل (Harold Garfinkel)، يساعدنا على فهم المعايير والاستعدادات المستفادة واستراتيجيات الأشخاص في وسط معيَّن. من هذه الزاوية فإن مهنة الأنثربولوجي هي إياها، سواء اشتغل عند البرورو في النيجر أو عند حديثي النعمة أغنياء وادي السيليكون، وإذا قرر أن يحقق أفلاماً فعليه أن يكتسب الوسائل لذلك، إذ إن ذلك ليس نشاطاً يمكن القيام به على سبيل الهواية، «فضلاً عن ذلك» كما لو كان نوعاً من الكماليات المعدة لتزيين بحث يكون الأهم فيه من مكان آخر. بالنسبة للأنثربولوجي السينمائي، يكون العمق مفصولاً تحكُّمياً عن الشكل، والمهنة تتقبل بالضرورة بُعداً جمالياً. لهذا الغرض يجب اكتساب نماذج خاصة بالكتابة، فتأثيرات المعرفة لا تكون متاحة عبر المضامين فحسب، بل أيضاً عبر الأصوات والصور والتقنيات والأسلوب. يعتني الوثائقي أيضاً بتركيب جمله، شأنه في ذلك شأن الكاتب، ويبحث عن التعبير المناسب، يعمل على الإيقاع والرواية والشعور، باختصار هو يعمل على الأسلوب. إن تحقيق فيلم وثائقي هو فن استدلالي ينطوي على مئات الخيارات: اختيار التفاصيل ذات الدلالة

من الواقع وترك بعضها الآخر في الظل، التأطير، التقطيع والتجميع وإعادة التركيب، عرض الألوان ومزج الأصوات... إلخ. يحرِّك المنتج بلاغةً خاصة، يحترم وحدة المكان والزمان حيث يتحرك، يتماثل مع واقعية الأخبار التي ينقل أو يقترح، بحسب تعبير أيزنشتاين «مونتاجاً ثقافياً». يبرع الفيلم، أو الڤيديو بإظهار الأمكنة، المساحات، الشهادات، المواقف المتخذة، المواقف، الوضعيات، التفاعلات الاجتماعية، وجوانب من الحياة. صحيح أن الحدود بين التخيُّل وبين الوثائقي تظل حدوداً غامضة، لأن كل شيء فيلم وكل شيء مؤلف. إن العقد السردي الذي يقترحه المنتج على المشاهدين ليس واحداً، إذا ما تعلق الأمر بعمل مبتكر أو بحقيقة واقعية تعالج من منظور خاص. في الحالة الأولى، يتعلق الإبداع بكلية الموضوع المصور؛ في الحالة الثانية يتعلق الإبداع بمعالجة موضوع يمكن تفهمه بألف طريقة. حالياً، ودون شك بسبب التقدم التقني، ينوي كل الطلاب الذين يدرسون الأنثربولوجيا ويتهيَّأون للقيام بأول استقصاءاتهم الحقلية ينوون «تصوير» فيلم، حتى ولو لم يقوموا بصياغة مشروع محدد أو دقيق. للأسف، فإن التأطير والتشكيل ما زالا غائبين. إن تعليم ثقافة الصورة يظل ناقصاً، هامشياً وفيه هفوات؛ خلافاً للكتب، على الأقل في أوروبا، فإن الأفلام ليست متداولة إلا قليلاً، بل حتى الأفلام الوثائقية الكلاسيكية الكبرى يصعب العثور عليها. أما في الممارسة، فإن الطلاب يواجهون بعض الصعوبات في إجراء استقصاء إثنوغرافي كلاسيكي له متطلباته في الزمان وفي المصادر وفي المشروع البصري السمعي. بعضهم الآخر، من كان ذا موهبة في الصورة، فإنه يترك المدينة الجامعية والبحث كيما يتفرغ لتحقيق وثائقي. يجب الوصول إلى مرحلةٍ يكون فيها عند كل المبتدئين ثقافة سمعية بصرية كافية تمكِّنهم من تطوير وثائقهم الخاصة، أو العمل مع الاختصاصيين وهم على اطلاع

كافٍ بما يقومون به. فيما يخص فرص العمل يجب علينا أن نأسف لأن التلفزيون قد تبنَّى منطقاً تجارياً يكاد يكون كاملاً، الأمر الذي يعوِّق الإبداع الوثائقي. بالرغم من هذا العائق فإن الأفلام التي تفيد العلوم الإنسانية ما زالت تنمو بطريقة تفوق الوصف، بل أن قيمة الأفلام التي قدمها طلاب الأنثربولوجيا وعلم الاجتماع قد تطورت في السنوات الأخيرة بشكل مذهل. علينا أيضاً أن نسجِّل انقلاباً هاماً: الناس الذين كانوا مواضيع الأفلام الإثنوغرافية قد شرعوا أكثر فأكثر في إنتاج صورهم الخاصة وفي توثيق حياتهم الاجتماعية أيضاً. إن الاستخدام الاستراتيجي لوسائل الإعلام الذي تقوم به «الشعوب الأهلية» قد أتاح لأول مرة في التاريخ مراقبة صورهم الخاصة وإطلاق الرسائل التي يأملون إيصالها إلى الجماعة العالمية.

7 ـ الأنثربولوجيا التطبيقية

حالياً، يتدخل الأنثربولوجيون أكثر فأكثر بوصفهم مستشارين في «مسائل المجتمع»، مثل الأخلاق البيولوجية واستخدام التقنيات الجديدة في الاستنسال المُعاين طبياً والتقنيات البيولوجية والتربية وثقافة المبادرة والانحرافات والفرق الدينية، وما شابه. تصطدم الأنثربولوجيا التطبيقية بالعديد من المعوقات. إن تحليل منطق المواقف الاجتماعية لا يفيد الإداريين إلا إذا كان يساعد على اتخاذ مواقف، وعلى إعلان عقيدة أو اقتراح إجراءات. بشكل عام يحتاج أهل القرار إلى «علم قصير المدى» حتى يتاح لهم تسوية خياراتهم على مدى قصير. بشكل مسبق، تدخل عقبة الوقت بتناقض مع طرق الإشباع العملية التي يقوم بها علماء الأنثربولوجيا. وقد أظهرت الأبحاث المتعددة أن التحدي يمكن أن يثار. إن مشغل التطور الاقتصادي الكبير ما زال رغم ذلك يعاني. فالأمثلة الصارخة عن

الانفعالات الاقتصادية في آسيا لا تدين لاستراتيجيات التطور ولا إلى حركات الرأسمالية العالمية أو إلى الجيوسياسية. بشكل صوري، في إمكاننا القول إن تنظير التطور قد مرَّ بمراحل سيطرت عليها الاهتمامات الاقتصادية ف. ف. روستوف (W. W. Rostow) ثم السياسية، مع نظريات المركز والأطراف (إيمانويل والرشتاين (Immanuel Wallerstein)، غونا ميردال (Gunnar Myrdal)، سمير أمين، شارل بتلهايم (Charles Bettelheim)، أندريه غوندر فرانك (Andre Gunder Frank))، ثم الأنثربولوجية، وأخيراً ومن جديد الاقتصادية، مع إعادة تنظيم بِنية الرأسمالية «الشاملة». في المرحلة «الأنثربولوجية» من نظريات التطور، تناول العديد من المطبوعات المؤسَّسة على استقصاءات: علم سلَّم «ميكرو» الشروح الاجتماعية والثقافية، دور المرأة، دراسة اتخاذ القرارات على المستوى المحلي، وتفاقم اللامساواة. أيًّا يكن المستوى الذي نقف عنده، وبالرغم من سقوط البرامج العديدة والمشاريع، فإن الإيديولوجيا التكنوقراطية ظلت قوية جداً. إن العقلانية هي إحدى الأساطير الكبرى (بمعنى خطاب السيادة) في الغرب، وفي ما يخص مادة التطور الاقتصادي، فالخبراء الذين يدَّعون استعمال العقل والمعرفة والعلم كانوا كثيري العدد، دون أن يُبدوا اهتماماً بإظهار ذلك. إن مقاومة الواقع تبدو قادرة على البرهنة عن وجود العديد من الثوابت دون ما توازن من أجل اقتراح برنامج قابل للتصديق. بل أكثر من ذلك، إن الكثير من «التقدم» المبني على الفاعلية على مدى قصير قد أثار تسارعاً من اللاتوازنات على مدى كبير: ارتفاع حرارة الأرض، تصحر، تلوث... إلخ.

8 ـ الإثنوغرافيات وأنثربولوجيا العلوم

للتاريخ ولفلسفة العلوم وجود طويل، إلا أنه لم ينقضِ أكثر

من عشرين سنة على الاهتمام الإثنوغرافي والأنثربولوجي (ممزوجاً في أغلب الأحيان بالأبحاث التاريخية) بالإنتاج العلمي وبتطبيقاته التقنية. يتعلق الأمر بحقل أبحاث متنوع، لا بد منه من أجل فهم عالمنا الذي لم ينقطع عن التطور: دراسة بناء السلطة العلمية ومعايير العلموية، فقد طرق العرض البلاغي في العلوم تحليل مقارن لأشكال التنظيم والبحث العلمي، في العلاقة بين الدولة وبين مؤسسات البحث، السوق، نصرة الآداب، المجتمع المدني، ما تنطوي عليه التحولات القائمة على الاكتشافات العلمية من أمور فلسفية وأخلاقية وقضائية وسياسية.

IV. حقل الأنثربولوجيا، وما هو خارج حقلها

قلنا في المقدّمة إن الأنثربولوجيا كانت فناً ـ مفصلياً ـ، علينا أن نضيف هنا أن التبادلات غالباً ما تكون متبادلة. إن تعلق العديد من علماء الاجتماع بالأنثربولوجيا والإثنوغرافيا إنما يعود دون شك إلى نهاية سنوات الخمسينيات، حين ابتدأ علماء اجتماع شيكاغو وبتحريك من روبرت بارك (Robert Park) بتحبيذ الملاحظة والاستقصاء في الحقل، أو على الأرض. تبعهم بعد ذلك علماء اجتماع من جامعة سان دياغو Université de San Diego، ثم آخرون كثر من أرجاء العالم، وبخاصة كل من نطلق عليهم اسم «من يبحث عن التفاعلات» والباحثين في مناهج العلوم الإثنية. علينا أولاً أن نؤكد أننا لا نقيم تعارضاً بين الميكروسوسيولوجيا (التي قد تكون قريبة من الأنثربولوجيا) مع الماكرو [سوسيولوجيا]. ذلك أن على علم الاجتماع والأنثربولوجيا البحث في سلالم مختلفة: إن دراسة التصورات المحلية بتفصيل، لا تتعارض أبداً مع المنطق البنيوي على سلّم أعلى. من بين العلوم الإنسانية كلها، وحده التاريخ هو الذي استلهم الخطوات

الأنثربولوجية، أو هو الذي كان الأكثر اقتراباً منها. من القراء المهتمين بكلاسيكيات الأنثربولوجيا كان العديد من المؤرخين الذين أحسنوا استخدامها، البعض الآخر تعرَّض لها بشكل طبيعي دون التحدث عن استعارات أو عن فنون علمية متداخلة. ففي فرنسا على سبيل المثال، وبسبب القلق من إحلال الاستقصاءات الكمية في سياقها، فإن مدرسة الحوليات قد قادت المؤرخين لأخذ العوامل الثقافية بعين الاعتبار. إن الاهتمامات الأنثربولوجية التي أظهرها المؤرخون ـ سواء كان ذلك عفوياً أو مستعاراً لا فرق ـ قد ترجمت إلى ظهور مواضيع دراسة جديدة: نظرية الشخص، البناءات الماهوية identitaires، بنى القرابة، تاريخ الجسد والممارسات الجسدية، عن الحياة الجنسية والعائلة، عن البناءات الاجتماعية للأجناس، عن الذوق، عن ممارسات الاستهلاك، والمسكن، وتأثير الفنون على «حركات النفس»... إلخ. إن دراسة نظم التفكير الغربية قد ألقت ضوءاً جديداً على التأثير الذي مورس على علم اللاهوت المسيحي وما ترتب عليه من فن، وعلى المثل، وعلى المواقف والإشاريات... إلخ. إن تحديد الحُقب (ما هي المرحلة الزمنية، اللحظة، الدورة، الروزْنَامة، اللحظة المفصلية) يفرض نفسه كموضوع مشترك بين التاريخ والأنثربولوجيا، تماماً كما نجده في مفهوم الثقافة والعقلية والإيديولوجيا والخيالي. إن التأمل الذي أطلقه المؤرخون على انتقاء موضوعات الذاكرة (الشعيرة، البناء، التذكر، محفظ الوثائق والسجلاّت، الروزْنَامة) هو تأمل تغذى دون شك من ثقافة أنثربولوجية. منذ الأعمال الرائدة التي قام بها لويس هنري مورغان، جعلت دراسة أنظمة القرابة الأنثربولوجيين يتحاورون مع المختصين في التاريخ القديم. فالطريقة التي عولجت بها المنحوتات الإفريقيَّة أو الأَرْسُم الأوقيانية القديمة تساعدنا على فهم وظيفة العارضات في

الاحتفالات الجنائزية عند الملوك الأوروبيين. وفي الدراسات اليونانية، تطورت مقاربة أنثربولوجية خاصة تتطرق إلى مفاهيم الآلهة والأصنام والأساطير، والمعتقدات، بل وعن مفاهيم المكان والثقافة والسياسة أيضاً. في ما يخص بناء أرضية: تُضيءُ الحالة اليونانية نموذجاً من غرب أفريقيا، والعكس يصح أيضاً. في الوقت نفسه يمكننا أن نقارن وضعية الغريب في العالم الماندي [في مالي وفي دول أفريقية أخرى] بوضعية الغريب في اليونان القديمة. فالأنثربولوجيون سواء كانوا من دارسي أفريقيا أو أميركا، أو أوقيانيا، يشعرون بأنهم معنيُّون بالوقائع اليونانية كما دُرست وحُلِّلت من قِبل الأنثربولوجيين الذين درسوا الحقبة الهِلِّينيَّة (hellénique). إنهم يجدون أنفسهم في حقل مألوف، يعود ذلك دون شك للتشابهات البنيوية من خلال أنظمة التمثلات المشتركة، كما يعود للتقارب في المناهج ولبناء مواضيع بحث.

«إن تاريخاً جديداً» (والموجة الجديدة لا يعني أنها الأخيرة) قد رأى النور، وهو يتبنى منظوراً كيفياً قريباً من الأنثربولوجيا. يقوم هذا التاريخ الجديد على تحليل التجارب الفردية ويعكف على دراسة البناء الاجتماعي للأدوار الجنسية، ويدرس المسائل المنهجية التي تطرحها السيرة الذاتية، والروايات عن الحياة والشهادات، ويهتم بـ«إعادة الرواية» والإخراج الذي يقوم به الوصف. وإذا كان عدد من المؤرخين قد التزم إقامة استقصاءات إثنوغرافية فعلية، إذ نظروا إلى التاريخ بدءاً من الحاضر، فإننا نجد، وفي اتجاه معاكس أن عدداً من الإثنولوجيين قد حرص على النظر إلى موضوع دراسته من منظور تاريخي. ثمة سؤال أنثربولوجي كبير هنا ينهض، مثل تحول الاختلاف الجنسي إلى تراتبية، قد استدعى بقوة زيادة في الاهتمام بالمصادر القديمة وعلى سُلَّم الإنسانية بكاملها. حتى على المستوى التجريبي، فلا

وجود لـ«حقل» يمكن النظر إليه باعتباره موضوعاً متزامناً، لأنه سيكون وفي الوقت نفسه تاريخياً. وكردة فعل على التأملات التطورية مع نهاية القرن التاسع عشر، فإن الكتَّاب الوظيفيين قد قاموا بدراسة كل مجتمع كما لو كان مظهراً أو هيئةً خاصة، لكنه قد تبيَّن بوضوح لاحقاً أنه لا يمكن القيام بذلك بمعزل عن التاريخ. إن مبدأ انصهار وحدة اجتماعية أيّاً كانت، لا يمكن أن يمر دون ما تناقضات، فكل الممارسات الاجتماعية وكل نماذج السلوك إنما تدرس من خلال حركة تحول دائمة. لقد كان الأمر كذلك على الدوام، لكن المؤكد أن الحركات التاريخية آخذة في التسارع. فإذا كانت نسبة السكان الأفريقيين في المدن عام 1900 لا تتعدى 5% فإن هذه النسبة قد ارتفعت إلى 50% هذه الأيام. إن مواضيع الأنثربولوجيا الجديدة مثل الهجرة واللاجئين والديانات الجديدة وسوسيولوجيا الشبكات، هي مواضيع ذات طبيعة تاريخية ودراستها تلامس أيضاً دراسة العلوم السياسية. إذا ما جهدنا في العودة إليها لتبيَّن لنا أن البعد التعاقبي كان تقديره مُساءً من قِبل جيل من الكتَّاب الذين حرصوا على إحصاء التقاليد. إن التفكير في قضايا الحدود، الإثنيات، الأمة، الدولة، فكرة الغريب، الصراع، الحرب، يجمع بين فنون متعددة مثل التاريخ والديموغرافيا واللسانيات والجغرافيا والعلوم السياسية والأنثربولوجيا. في كل الأحوال فالمؤرخون كانوا أول من اهتم في فرنسا بالأعمال المجددة لأنثربولوجي مثل فردريك بارت، الذي أشار بقوة إلى أن الهُويَّة الثقافية كانت أقل من مضمون، إذ كانت جوهراً لا علاقة له بالمجموعات. ثمة نقاط تقارب أخرى ظهرت بين الأنثربولوجيا وبين الجغرافيا التاريخية والثقافية التي أولت عناية للمسكن والمكان والفضاء والموقع. كما نسجِّل أيضاً للتاريخ كما للأنثربولوجيا اهتماماً زائداً في أوساط الكتَّاب بالصورة في

علاقاتها باللغة. وتاريخ الفن الذي يقول غالباً بمقاربة إلى الأنثربولوجيا، قد صار اليوم مصدراً للتفكير عند الأنثربولوجيين، ذلك أن كلاً من هاتين المادتين قد واجه مسألة المعنى واستخدام الإشارات.

إذا كان علينا أن لا نبالغ في وجود قطيعة بين المجتمعات ذات التقليد الشفهي وبين تلك ذات التقليد الكتابي، ولا أن نفترض ذلك مبدأ نقاء مطلق، فإن الكتابة قد سهَّلت دون شك ممارسة الفكر التحليلي ومراقبة شعوب واسعة عبر إدارة معيَّنة. في كل الأحوال، إن قيام نظام تربوي يقوم على الكتابة يحل محل استخدام الصور والأصوات قد طوَّر قوانين الانتقال الثقافي، بحيث يصعب علينا أن نتخيل طرق التبادل أو الانتشار بمعزل عن التقنيات الكتابية. مع ذلك، فإن الشفهية والطقوسية ما زالت لهما مكانتهما إلى يومنا هذا حتى في المجتمعات الحديثة. في الدراسات المخصصة لوسائل الإعلام، جرى الحديث عن «التلفزيون الاحتفالي» وعن «العودة إلى الإثنوغرافيا» أو عن «إخراج الكلام على التلفزيون». يمكننا أيضاً الحلم بتجديد علم تنظيم المتاحف بمواضيع مثل تخيُّل تجميع الفن «البدائي»، أو عبر طرح تساؤلات مثل: «ما هو الجسد، ما هو الموضوع؟» أو «ماذا نعني بالعرض؟»، و«ما هي خصائص الاستدلالية لمسيرة ما؟».

الفصل الثالث

الحقـــل

إن المنهجية التي تقوم عليها الأنثربولوجيا هي الإثنوغرافيا. إنه العمل الحقلي الشهير الذي يشارك فيه الباحث في الحياة اليومية لثقافة مختلفة (بعيدة أو قريبة) يراقب، يسجل، يحاول أن يعبِّر عن «وجهات نظر الشعوب الأهلية» ثم يكتب. يعتبر كل من بواس (Boas) ومالينوفسكي المؤسسيْن لهذه الطريقة، أحدهما عند الهنود على الشاطئ الشرقي للولايات المتحدة الأميركية، والآخر عند سكان جزر تروبريون «Trobriand» على سواحل غينيا الجديدة. بواس (Boas) بدءاً من العام 1886 ومالينوفسكي (Malinovski) عام 1914، وحدهما قد ذهبا يستقصيان عن الحياة اليومية لثقافة ما على الأرض، بدل التفكر انطلاقاً من روايات المكتشفين والرحالة والعسكريين والمبشرين، ما أتاح الدخول في مرحلة جديدة من هذا الاختصاص تقوم على دراسات أحدية وافية وعلى وصف دقيق كامل إلى حد ما، يتناول الحقائق المحلية. لقد أسهما بذلك في خلق صورة رومانسية عن الإثنوغرافي الذي يكرِّس وقته على وصف العادات الغريبة في مناطق بعيدة. إن كلمة «حقل» (terrain) التي تشير في وقت واحد إلى مكان وإلى موضوع بحث قد صارت الكلمة المفتاح في الوسط الأنثربولوجي:

«يقوم بتسوية حقله»، «يعود من الحقل»، لقد تمَّ القيام بـ«حقل أول» نقيم «علاقة بالحقل»... إلخ.

تقوم فعالية الاستقصاء الحقلي دون شك، لا على بحث واعٍ وفاعل، بقدْر ما تقوم على التعلم العفوي. لذلك إذا ما اقتضى الأمر الاهتمام بالمنهجية، فإن «فن الحقل» كما جرت التسمية أحياناً لا يمكن تعلمه من الكتب. فحين نكون في وسط ثقافة تختلف عن ثقافتنا، فإن هذه الثقافة الغريبة ستعمل على إعطائنا معلومات وعلى تشكيلنا ثقافياً أكثر مما تقدر ذاكرتنا على أن تعطينا إيَّاه لنتفكر فيه. إنها تُحدث فينا صدى أكبر من الصدى الذي نحدثه نحن فيها. هذا ما نطلق عليه اسم المعرفة عن طريق المؤالفة أو بالتشبع. إنها معرفة بالكاد تمس الوعي، لكنها تترجم بالانطباع الحميم إلى معرفة سيناريو الأحداث التي تدور حولنا. تسمح لنا التجربة بأن نقول ماذا يمكن أن يحصل، وبعدم تجاهل القواعد الكامنة في الثقافة. إن التآلف البطيء والصبور مع الحقل لا يجعل الأنثربولوجي يتعامل بالكُلِّيَّة مع تنوع الظواهر أو أن ينقاد لها: إنه يحسن التمييز بين المعلومة وبين الضجيج المحيط. إنه اختبار الحقل - أو كما نقول منذ سيغمُند فرويد: اختبار الواقع - الذي يتيح عدم الاستسلام لإبداعات تحكمية وعدم إسقاط ما يريد الباحث إسقاطه على الواقع الاجتماعي، وعدم الركون إلى مصالحه الذاتية أو الاستماع بالكُلِّيَّة لمصدِّري المعلومات الذين يحبذ العمل معهم. على الأنثربولوجي في بذله جهده توصلاً إلى الموضوعية أن يقاوم ضد نزعتين متباينتين: الأولى، أن يترك لعاداته قوة تنظيمها الحر والاعتيادي من حيث التقليل من أهمية الانطباعات الآتية من الخارج، وذلك بجعلها تنساب من المقولات الجاهزة التي تشكِّل إرثه العقلي. أما الثانية، فتتمثل في تحديد رسالته كما لو كانت تجميعاً للاختلافات، بحيث يحوِّل هذا التجميع كل معلومة

خارجية إلى مجموعة الأصل كما لو كان ذلك إشارة إلى غرائبية باطنية. أما الخطر الذي يكمُن في مثل هذه الحالة فهو المبالغة في التأويل. في كل الأحوال، يجب أن يكون الباحث واعياً، إذ إن استقبال المعلومة لا يعني توليف معطيات حسية، بل أنه يعني تطويرها أيضاً. إن دفع «معطي المعلومة» إلى صياغة شرح (مختصر) انطلاقاً من إشارات متفرقة مثل: الممارسات الشعائرية، السلوكات اليومية، مقاربات رمزية تدخل في الأمثال، تشبيهات، صلوات، اشتقاق كلمات.. إن ذلك لا يعني «التلقي» بل يعني تمثلاً لما لم يكن موجوداً قبلُ كما هو. يجب التمييز بين القاعدة كفرضية نظرية عند الباحث، وبين القاعدة كفرضية نظرية عند محدثيه، مع العلم أن القاعدة التي تحكم فعلاً السلوكات الملاحظة قد تكون مختلفة عن تلك القاعدة عند الأول أو عند الثاني. على الإثنوغرافي أن يقاوم أيضاً إغراء التعميم انطلاقاً من أقوال فرد واحد الذي يقدر بإرادته أنه الممثل للثقافة بكليتها. علماً أن هذا «المساهم المحترف» قد يجعل من نفسه صاحب دور ملحق ثقافي. يفضل الباحث التسجيلات الخام للأقوال العفوية التي تصدر عن أشخاص أثناء القيام بعملهم على تلك الأسئلة التي قد تؤدي إلى تشكل الأجوبة. مثل الأقوال التي تصدر عن مريض التحليل النفسي، فإن ما يقوله صاحب المعلومة يؤدي إلى استكمال اللوحة التي يقيمها الأنثربولوجي. لا يقاوم هذا الأخير دائماً الرغبة في سحب المعلومات التي يتلقاها على حقله الثقافي الخاص، وتحويلها إلى إشارات يؤوِّلها انطلاقاً مما يعرفه قبلُ بدل الاهتمام عن قرب باهتمامات محدثه الحقيقية. فهو يعلم، منذ أميل دوركهايم، أن عمل تجميع المعطيات يجب أن يكون معطوفاً على بناء موضوع بحثه النظري. فالواقع، بالفعل، ليس معطى، بل أنه يبنى بواسطة الباحث. إن إدراكنا بالذات هو إدراك خلّاق، في إفراط أو في نقص، في إفراط لأنه يمكن أن يبالغ ببعض الخطوط،

وفي نقص لأنه يختار بعض الانطباعات التي تتوافق مع أفكارنا. «إن شهادة الحواس هي أيضاً عملية يقوم بها العقل، حيث تخلقُ القناعةُ الوضوحَ» هذا ما كتبه مارسيل پروست (Marcel Proust) في «السجينة La Prisonnière» (1923). لذلك على الباحث العالِم أن يجهد في سبيل إعادة النظر في تصنيفاته الخاصة وفي تقطيعاته الخاصة بالواقع، حتى يتأكد من أنه لم يخلق بنفسه الموضوع الذي يزعم دراسته. هذا التفكيك الذي نجد له مثلاً رائداً في أعمال كلود ليڤي ستروس «**التوتامية في أيامنا** *Le Totémisme Aujourdhui*» (1962)، يشكِّل ومنذ عشرين سنة جزءاً من الخبرة الاحترافية، ثم أنه قد انفرض ببطء تجاه الماقبليات الوضعية والتجريبية. فالإثنوغرافي يستطيع إذا ما قاوم حركاته الآلية الخاصة وإذا ما أخضعها للاختبار أن يعرض توصيفاته. إنه يحاول مضاعفة وجهات النظر دون أن يزعم أبداً إلمامه بكامل موضوعه.

على الأنثربولوجي في حقل عمله أن يجد نفسه باستمرار طارحاً جانباً مقولات واهتمامات لا تتوافق مع مقولات ثقافته الأصلية، ولا مع المحصلات المدرسية في مهنته، لقلّة الاعتداد بها. إن موهبته تقوم على إظهار نفسه متقبِّلاً. ومن جانبه وفي اتخاذه لموقع «العارف»، فإن صاحب المعلومة يعطي «العالم» معرفة يجهد في سبيل فهمها. والمعلومات التي يقدمها تندرج عند الأنثربولوجي في مجموع لا يعرفه. فإذا كان «هذا الذي يعرف» لا يقول كل ما يعرفه، فإن المعرفة التي يعطيها تبقى إلى حد ما معرفة منقوصة. فانطلاقاً من توتر بين المُقال وبين المسكوت عنه، وعلى المعارف التي يقوم كل طرف بنسبتها إلى الآخر، يتكوَّن ما نطلق عليه اسم المعطيات الإثنوغرافية. لذلك على الأنثربولوجي أن يكون على السمع. فعليه أن يخلق مسافة ليترك

مجالاً للتعبير ليس عن القيم فحسب، بل ليترك مجالاً أيضاً لتساؤلات وشكوك مُعطي المعلومة. في مرحلتها العلموية، لم تعترف الإثنوغرافيا دائماً بمُعطي المعلومة كمحدِّث حقيقي. إن لهذا التمايز قيمته، ذلك أن عبارة مُعطي المعلومة تسحب النزعة الشخصية عن التجربة التذاوتية في الاستقصاء الحقلي.

إذا كان نقد الأسئلة (المقابلة) يعني إدانةً لاستخدامها الحصري، فمن نافلة القول إنه لا يمكننا أن نتعلم شيئاً بهذه الطريقة؛ فالجهود التربوية التي يبذلها فرد (مؤهل أو غير مؤهل)، ليشرح استخداماً ما أو ممارسةً أو تمثلاً لغريب، توصل إلى إنتاج مختلط لكنه ليس نتاجاً خالياً من المعنى. تشكِّل القدرة على التعبير خاصية إنسانية نخطئ حين نحرم أنفسنا منها. لكل هذه الأسباب تبدو الإقامة الطويلة في الحقل وقبل بداية الاستقصاء أمراً مرغوباً فيه؛ فالإقامة تسمح بالتعلم من طريق التنافذ في العادات واللغة والأعراف والتقاليد. بمعزل عن الاستقصاء الاختياري (أسئلة ـ أجوبة، محادثة، أخذ ملاحظات، تسجيلات... إلخ)، على الأنثربولوجي ألا يهمل تمثل القوانين الاجتماعية: قواعد حق تصدر المواقف، الإيمائيات، الإشاريات، السكوت، الضحك، التعجب... إلخ. إن الصداقة التي تعقد مع عائلة أو مع عدة عائلات مستقبلة تخلق روابط قوية تتعزز بتكرر الإقامة اللاحقة وتصبح أكثر خصباً. يشبه موقع الأنثربولوجي موقع الطالب، فهو يأتي على سبيل المثال ليدرس مفاهيم الشر والحظ العاثر بين الشعوب الأصيلة في أُوستراليا، وسيتاح له بعد جهود طويلة أن يفهم تعقيد التنظيم العشائري وسيرورة تسمية العشائر والأجيال. وإذا أتى ليدرس علاقة الولد بأمه بين سكان جزر بيدجاغو (Bidjago) في غينيا ـ بيساو «Guinée-Bissau»، فسيكون مجبراً على الاهتمام بإصابة النساء بمسٍّ من أرواح ذُكورية ميتة.

في سنوات السبعينيات قادت الجهود المبذولة لدراسة الواقع الاجتماعي من الداخل لإعادة طرح الأسئلة على المستوى المعرفي، حول تجربة «الحقل». إن انكباب الاستقصائي على نفسه سيكون لتوه تفكراً، إنه بُعدٌ نقدي يبدو حالياً بمثابة مبدأ أساسي في التحليل العابر للثقافات. تعرض إلغاء دور الاستقصائي إبَّان العمل بكتابة كلاسيكيات الأنثربولوجيا، للنقد، بوصفه انحرافاً يهدف إلى حجب الطبيعة التذاوتية في المعرفة الأنثربولوجية في ظل مستوى عالٍ من التجريد. والقراءة المتأنية توحي إلى أنها كانت ملغاة من جانب كبير من المهنة، ولم تكن مهملة. شهدت سنوات الستينيات كثرة في المؤلفات المخصصة للاستقصاء الحقلي، وقد أشار العديد من المؤلفين إلى تجارب وحيدة كان المراقب فيها هو أداة بحثه الخاصة. «إن الأنثربولوجيا، وحدها دون سائر العلوم، هي القادرة على أن تجعل من الذاتية الأكثر حميمية وسيلة للبرهنة الموضوعية (...). ففي التجربة الإثنوغرافية نجد المراقب يدرك نفسه كما لو كان أداة مراقبته الخاصة؛ بوضوح شديد، لا بد له أن يفهم نفسه، وأن يحصل من غيره الذي يبدو آخر بالنسبة إلى الأنا الذي يستخدمه، على تقييم يكون جزءاً مكملاً من ملاحظة ذات نفس آخرين. إن المهمة الإثنوغرافية تجد مبدأها في «اعترافات» مكتوبة أو غير معلنة»(*).

تقلب الأنثربولوجيا زُخْرُف (décor) الحقائق القائمة، نظراً لأن الباحث أثناء إقامته في الحقل سيكون مجبراً على الانغماس خارج حماية الامتثالية في نظام العالم الخاص. فهو يعاين،

(*) Claude Levi-Strauss، 1960؛ ثم استعاد ذلك في:
Anthropologie Structurale II, 1973, P. 25 et 48.

يشارك، ويشهد محاولات مختلفة قام بها أناس من هنا أو من هناك ليعيشوا من العالَم وليعطوه معنى. تثير تجربة الحقل لمن يمارسها ضيقاً مزدوجاً لكنه ضيق صحي. ضيق مادي في أول الأمر، يجعله يفهم أنه ما من تعريف مسبق «لما يسمى حياة طبيعية» هو من باب تحصيل الحاصل. والثاني الأكثر خطورة، هو أن يجد نفسه ملزماً بتمزيق نسيج العادات والأفكار الجاهزة التي شكّلت له حماية حتى الآن. إن الفارق بين مفكر في غرفته وبين الباحث في الحقل، هو أن هذا الأخير قد شعر بنفسه أنه متطور أَوان خاض في التجربة. يمكننا أن نفكر في أن الأنثربولوجيين على الاقل أولئك الذين قاموا بتجربة طويلة من العمل الحقلي قد استفادوا من التشابكات اللغوية والثقافية في آن واحد. إنهم في كل الأحوال، من أهل الاختصاص بحسب عبارة برتولد برِشت (Berthold Brecht): «إنهم يفكرون برؤوس غيرهم وفي رؤوسهم تفكر رؤوس أخرى، وهذه هي الفكرة الحق». يعود جمال هذا الاستشهاد إلى تعقيداته، ففي هذا السياق علينا أن نعتبر الفكرة الحق فكرة حوارية، قد مرَّت عبر تجربة، أو عبر خبرة الغير. فبعض الأنثربولوجيين يهتمون ليس بطريق إعطاء الأولية لموضوع بحث خارجي، بل بالتجربة الأنثربولوجية بوصفها شكل وعي حصل عبر لقاء ثقافتين. تبدو غائية البحث آنذاك بمثابة عمل على الذات، إغناء للوعي بالذات. في استطاعته أيضاً، وعند الاقتضاء، أن يقول شيئاً ما عن الأنظمة الحاضرة.

يمكن لهذا التغريب أن يحصل في حقول قريبة جغرافياً من المكان الأصل، هذا إذا أقام الإثنوغرافي فيه طيلة فترة إجرائه الاستقصاء، إلا أنه قد يفقد قوته على قلب المفاهيم ما لم يقم بأكثر من زيارات عمل ولإجراء بعض مقتضيات الاستقصاء. إن للحقل المدني معوِّقاته الخاصة، لكن المفارقة أنه يَسْهُل الوصول

إليه، بحيث ان الباحث يتردد إليه مرةً بعد أخرى ويبقى فيه. من جانب آخر، ويصعب عليه عملياً أن يتابع، على سبيل المثال، كل أفراد أسرة ما، وذلك بسبب تنوع النشاطات وكثرة التنقلات. إن تقييم الأنثربولوجيين التجربة الحقلية بوصفها طقساً مسارياً قد تعرَّض للسخرية بوجه خاص من قِبل كتَّاب لم يكن لهم قَطُّ احتكاك بالانتقادات. مع ذلك تبقى التجربة أساسية، إذ في غياب هذه الخبرة المكوِّنة فإن قراءة وتقييم الإثنوغرافيا للآخرين قد تصبح عرضة للانحراف. إن وصف الحقل، الذي لا يُكتب حتى يصبح مطبوعاً، لهو بالنسبة للمؤرخ من المصادر الثمينة، إلا أن قراءته تستوجب حدة في الذهن. يجمع هذا الوصف غالب الأحيان الأعمال الخرقاء، وصعوبات التواصل، في الوقت الذي يَلزم فيه أيضاً تسجيل النجاحات، وهي التي يصعب تدوينها. حتى في السياقات البعيدة، مروراً بعقبة اللغة، يدرك الأنثربولوجي غالباً أنه قد فهم أكثر ردود فعل مستقبليه، ما يعني أنه لا يعتبر ذلك حدثاً يستوجب الأمر تسجيله.

أظهرت دراسة السياق التاريخي للممارسة التي تقوم بها الأنثربولوجيا (دراسات ما بعد الحُقب الاستعمارية)، البُعد السياسي لدور الأنثربولوجي بوصفه وريثاً للاستعمار. فحين يصبح الأنثربولوجي دارساً متجرداً، يصبح أيضاً أكثر قرباً من الناس الذين يدرس نمط حياتهم، فهؤلاء ينسبون إليه دوراً متمايزاً: إنه مثال الحداثة، والمدنية، ومثال عالم متميِّز يمتاز الخاضعون له بإمكانية السفر لأسباب غريبة. نادراً ما كان الاستقصاء الحقلي سهلاً، ثم أن صورة الإثنوغرافي بوصفه معلماً هي صورة معرّاة من الميل العام. يجب على المرء أن يمارس الاستقصاء الحقلي ليتسنى له الحديث عنه مع شيء من التواضع. تدين الصيغ الجامدة لندرة النصوص التفكرية التي تشهد على

عجز الإثنوغرافي. في هذا المجال يرجع الفضل كله إلى ميشال ليريس الذي شعر بأن السياق السياسي وعلاقة الاستقصائي بحقله يشكلان جزءاً من المعطيات الإثنوغرافية. من وجهة النظر هذه يعتبر كتابه: «أفريقيا الشبح ***L'Afrique Fantôme***» (1934)، الذي يصوِّر يوميات البعثة الاستعمارية دكار ـ جيبوتي «Dakar-Djibouti»، كتاباً شديد الأهمية، وقد أصدره ميشال ليريس رغم غضب وممانعة رئيس البعثة، الذي كان يخشى أن تحرم صورة الإثنوغرافيين والإداريين الاستعماريين الأوائل من مساعدات لوجستية ثمينة. يُظهر الاستقصاء من يوم ليوم في أوساط الإثيوپيين في غوندار «Gondar» المدى الذي كان فيه الإثنوغرافي بعيداً عن امتلاك اللعبة، فهو مع ذلك يمارس سلطة رمزية: سلطة وصف الآخر، وأن يحوِّل تجربته إلى نص مكتوب. فالمستعمر بطبيعة الحال أو المتحدِّر منه هو من يصف المستعمَر أو المتحدِّر منه.

بالتعامل مع الفارق الثقافي، يوضح الأنثربولوجي أسس التصورات الخاصة بثقافته هو. نشير هنا على سبيل المثال إلى الأعمال المختلفة التي وضعها لويس ديمون (Louis Dumont) Le Homo Hierarchicus عام 1967 إلى Homo Oequalis عام 1976 والدراسة التي وضعها بيير بورديو عام 1979 بعنوان La Distinction. إنها الذهاب والعودة، بين الآخر وذات النفس، بينهم وبيننا، إن ذلك هو ما يتيح تحديد هوية ما يبدو لنا بمثابة الشيء «الواضح» حتى أننا لا نطرح السؤال حول نسبيته. غالباً ما أُشير إلى طبيعة التبادل، وإلى السمة التعاقدية في الاستقصاء الحقلي. عدا عن الهدايا والمكافآت التي تتداخل بين مستوى وآخر، خصوصاً حين تكون علاقة الثروة علاقة غير متساوية، فالإثنوغرافي قد «يُستعاد» أحياناً ليُستخدم في استراتيجيات

محلية. غالباً ما يواجه بعض الصعوبات في الحفاظ على حياده. فالمتخاصمون مع الإثنوغرافي أثناء إجرائه الاستقصاء يشكّلون الاستقصاء بذاته. إنهم يثيرون أسئلة غير منتظرة في البداية ويشيرون إلى كيفية عمل مجتمع أو مجموعة اجتماعية. ففي فرنسا وحتى ما قبل العاصفة التفكيكية، قام جيرار ألتهاد (Gérard Althabe) في أعماله حول المدن الجديدة، وفي تدريسه - وخلافاً لكلود ليفي ستروس - الذي اعتمد إلغاء المسافة، باستعمال وجوده الشخصي بوصفه باحثاً طريقة في الأبحاث والتقصي. بعض حقول الأنثربولوجي تستدعيه أكثر من حقول أخرى، بل أنها تدعوه إلى الالتزام أخلاقياً واجتماعياً وسياسياً. لنفكر بشكل خاص في الأبحاث حول الألم الجسدي والأخلاقي والاجتماعي. لنفكر أيضاً في الاستقصاءات في أوساط مرضى السيدا (الأيدز)، ومُدمني الكحول، والذين لا ملاذ لهم، والمساجين... إلخ. نكرر هنا، من الخطأ أن نعتبر الأنثربولوجيا التطبيقية أقل نبلاً من البحث الأساسي. فإذا كان للأنثربولوجيا أن تزعم الاهتمام ببعض مظاهر العالم المعاصر فمن الطبيعي أن يلجأ المقررون (المسؤولون عن الصحة والاقتصاد والتطور الزراعي والإرشاد الاجتماعي) إلى خدماتها.

إن فكرة الحقل، كحقل تجربة أو كمختبر أو كاحتياط، هي فكرة مُتنازع عليها في يومنا هذا من قِبل مفكري العولمة وحركية الثقافات. وباتت حركات السكان أكثر تسارعاً، والعمل الحقلي بات يأخذ شكل شبكة تتيح تتبع حركة الأَشْتَات المعاصرة. لقد غدا الحقل مختلفاً: نحن ندرس معسكرات اللاجئين والجماعات الافتراضية؛ فالاستقصاءات تدور منذ الآن وفي وقتٍ واحد في بلدان الأصل وفي البلدان المُضِيفة التي تستقبل «جماعة» مشتتة، مثل صينيي باريس، والمتحدرين من هايتي في بروكلين. بالنسبة

إلى أنثربولوجي من بلدان الجنوب درس وتعلَّم في الغرب، لا يعني الحقل أن يذهب «إلى أرض مجهولة» بل أنه يعني العودة إلى بلده.

يمكننا، مع بعض المشروعية، أن نعتبر الاستقصاء الحقلي بمثابة الشروط الأولى لعمل أنثربولوجي، إلا أن ذلك ليس بالترياق أبداً. فكل الباحثين الذين يحاولون الإجابة عن السؤال: «ما هو الإنسان»؟ إنما يمارسون الأنثربولوجيا. ثمة لائحة طويلة من المفكرين من إيمانويل كانط إلى تودوروف، في إمكانهم تكوين أفكار عن السؤال دون أن تكون لهم تجربة عمل حقلي. بسبب علمه الغزير وحدوساته اللامعة مارس مارسيل موسّ تأثيراً مستمراً على أفكار الأنثربولوجيا، هذا دون أن يكون رجلاً عمل في حقل؛ وإذا ما علمنا مدى الدقة الواجب بلوغها للوصول إلى ملاحظات مناسبة، فقد كان أيضاً أستاذ طرائق الاستقصاء. من جهة أخرى، إن التنقل ومصادفة «الناس» وجهاً لوجه يمكن أن يثير الاعتقاد بوجودٍ تجريبيٍّ لحقل مغلق جداً، إلا أنه ليس في وسع أي أنثربولوجي أن يثبت إقفال ثقافة أو حقل. إنَّ الاستقصاء لا يقتصر على الوصف داخل المكان الذي يجري فيه الاستقصاء؛ ولا يمكن أن نحرمه من التحديدات الخارجية التي يدرسها اختصاصيون آخرون، مثل الجغرافيين والدِيموغَرافيين والمؤرخين واللغويين وعلماء النفس... إلخ.

الفصل الرابع

القـــراءة

إذا توافقنا على الاعتراف بأن العلوم الاجتماعية لا يمكن أن تقيَّم تبعاً لمعايير القبول أو الرفض المطبَّقة في العلوم التجريبية، فإن سؤال الحقيقة يظل مع ذلك مطروحاً فيها. لهذه الأسباب لا يمكن للأنثربولوجيا وللفلسفة إلا أن تتواجها وأن تستعمل الواحدة منهما الأخرى على التوالي. فأعضاء مجتمع معيَّن يفهمون بعضهم بعضاً ويفهمون عالمهم الاجتماعي. فهم يحركون علماً معيَّناً يقوم على استعدادات مكتسبة ونمط تفكير وتجارب ومعلومات يطبِّقونها على موقفهم الشخصي. فالمناهج التي يستخدمونها غالباً ما تكون عند مفْصل ما هو جماعي وما هو فردي. يقوم برنامج الأنثربولوجيا، في الحقل، على فهم هذه الطرق من خلال مراقبة السلوكات وتحليل الخطابات. وحتى يفهم، فهو يبذل جهداً تختلف طبيعته عن الجهد الذي يبذله المحركون أنفسهم، ذلك أنه يعالج ملاحظاته بعلم جمعه من «الأدبيات» بخصوص أشكال اجتماعية أخرى تختلف في الزمان والمكان. لا تتجدَّد مهنة الأنثربولوجي بعيش مغامرة الحقل وعبر محاولة فهم مجتمع ما من الداخل، ذلك أن الباحث يسافر ورأسه مليء بمكتبة حية. فعليه إذاً كما سبق أَنْ رأينا أن يدير بعض التوتر بين الحوار الذي يقيمه في الحقل مع محدثيه وبين الحوار الأكثر تجريداً والذي يقيمه مع «كُتَّابه». ففي

كل مرة عليه أن يعمد إلى تمرين صعب يقوم من جانب أول على عدم خنق تجاربه الحقلية بما يعرفه مسبقاً، وعليه من جانب آخر أن يعزز فضوله بما عنده من ثقافة أنثربولوجية. هذا التمرين الذي يمارس على مدى مهم هو ما يميِّز «العمل الحقلي» عن مجرد التقرير.

منذ قرابة عقدين من السنين يتساءل عدد من الكُتَّاب حول هذا النوع الأدبي الذي يُعرف بالإثنوغرافيا. وعامة ما يفضلون الشرح عبر السياق الاستعماري ثم ما بعد الاستعماري. تفرض هذه الإضاءة نفسها بكل وضوح: بكل الأحوال لا بد من الاحتراز من الوظيفية الجديدة، التي تقوم على تفسير كل شيء كما لو كان عرضاً من أعراض العصر. إن التفسير الحصري لعمل ما من خلال شروط إنتاجه التاريخية والثقافية هو تفسير تحفُّ به أخطار الوقوع في الحتمية الكاملة. فمن «قصر النظر» أن نفكر في أن أعمال كل من مالينوفسكي، والفرد ر. داديكليف - براون (Alfred R. Radcliffe-Brown) أو مرغريت ميد (Margaret Mead)، يمكن أن تُشرح من خلال السياق وأنه يمكن القول أكثر على هؤلاء الكتَّاب من القول على المواضيع التي عملوا على طرحها. فلكل باحث موقعه، وهو يتحدد من خلال ثقافته الخاصة، لكنه يحاول بالتحديد الخروج منها ليقيم حواراً مع كتَّاب أزمان أخرى وأماكن أخرى وحقول اختصاصات أخرى. إن ما نلاحظه انطلاقاً من وجهة نظر محددة لا يمكن شرحه كاملاً عبر الشروط التاريخية التي تجعل وجهة النظر هذه ممكنة. فإذا لم يكن في وسع بعض الحقائق أن تقاوم الاتساق الجذري، فإن ممارسة الوصف الإثنوغرافي لا تساوي الجهود التي يتضمنها. هذا ما عبَّر عنه يورغن هابرماس (Jürgen Habermas)، إذ أشار إلى أن المفكرين الكبار يلبسون ثياب عصرهم، لكن أفكارهم هي لكل

الأوقات. صحيح أن كلاسيكيي الأنثربولوجيا قد شاخوا، وهم يعيدوننا أثناء قراءتنا لهم إلى العصر الذي كتبوا فيه، إلا أنهم، وفي الوقت نفسه، يقولون شيئاً عن الوضع البشري يتجاوز الحتميات المحلية والظرف الذي أوجدهم. إنَّ قراءتهم ليست بالتمرين السهل، ذلك أن التقدمات العلمية ليست أُحادية الجانب، وعلينا الحذر حتى لا نقع في إنتاج تفسير خاطئ يرتبط بمرور الوقت. يلزمنا هذا العامل للقيام بقراءة مزدوجة: أولاً، قراءة النص في سياق العصر الثقافي، ثم قراءته بالشكل الذي نقدر عليه في أيامنا بفضل المعارف المكتسبة آنذاك. لنأخذ مثلين اثنين. لا يمكننا أن نفهم كتاب أنثربولوجيا طبع قبل العام 1920 دون أن نأخذ بعين الاعتبار النقاش الذي دار بقوة حول التطور منذ طباعة كتاب تشارلز روبرت داروين (Charles Robert Darwin) «أصل الأنواع» عام 1859. لا يمكننا أن نفهم السمة المبالغ فيها أحياناً، سمة التيار الثقافوي الأميركي، ما لم نأخذ بعين الاعتبار التزامه ضد العرقية المسيطرة آنذاك. توافق هؤلاء الكتّاب على البرهنة عن أن تنوع السلوكات البشرية لا يمكن أن يُشرح بالبيولوجيا، بل أنه يُشرح عبر حتمية ثقافية. هذا التيار الذي أطلق عليه أحياناً اسم «الثقافة والشخصية»، متجسداً في الكاتب روث بنديكت (Ruth Benedict)، مرغريت ميد، رالف لينتون (Ralph Linton)، وأبرام كاردينر (Abram Kardiner)، هو الذي طبع الربع الثاني من القرن العشرين، وذلك بفضل مسيرة مقارنة بالعلوم الأخرى وانفتاحاً عليها.

ثم علينا أن نقرأ، بل أن نعيد قراءة كارل ماركس (Karl Marx) وفريدريش نيتشه (Friedrich Nietzsche) وماكس ڤيبر؟ وأن نكون ربما أكثر من قرّاء، ففي اختصاص مثل الأنثربولوجيا، يصبح المهم العودة إلى النصوص، وأن لا نقنع

بتلخيص ملخصات، حينها نعيد اكتشاف ثروات لا شك فيها، عند كل من رادين (Radin)، ديفري (Devereux)، باتيسون (Bateson)، ليريس (Leiris) وسواهم. وسندرك أن كلاً من بُواس (Boas) ولوفي (Lowie) لم يفكرا إطلاقاً في أن العادة تملي سلوكاً منمذجاً؛ وأن أميل دوركهايم الذي اعتُبرت نظرياته نظريات لاتاريخية كان يعتبر التاريخ وعلم الاجتماع بمثابة وجهتي نظر مختلفتين حول حقيقة واقعة واحدة. بالنسبة إلى العالِم الأنثربولوجي، تلعب القراءة دوراً أساسياً في تعلم ثقافة مهنية مؤلفة من مجموع من المعارف والاستعدادات لبُعد أخلاقي، والقيم والمبادئ العملية. حين نبدأ قراءة كتاب أنثربولوجيا لا يمكننا الاكتفاء بالقول إنه مكتوب بشكل جيد، أو إنه مكتوب بشكل سيِّئ، أو إن فيه الكثير من اللغة، أو إنه من الصعب أن يُقرأ!... بل علينا أن نتساءل عن بِنيته، وكيف يوسع الكاتب براهينه، وما هي تقنياته لأجل إقناعنا، وهل في الإمكان تفسير أو تأويل المعلومات بشكل آخر أو ما شابه.

الفصل الخامس

الكتابـــة

شأن كل المختصين في العلوم الإنسانية، يعتبر الأنثربولوجيون أيضاً كُتَّاباً، وبالتالي عليهم أن يسألوا أنفسهم عن اللغة التي يستعملونها وعن كتابتهم. وإذا كان العلم موجوداً فهو يتأسس على بناء نظري انطلاقاً من معلومات! والحالة هذه، فقد جرت العادة أن تكون المعلومات متحصلة بواسطة اللغة. نحن نعلم أن اللغة العادية تحمل دون علم غالبية من يستخدمونها تقاليد فكر تحدد نظرتهم وتصورهم للعالم وتقطيعهم للواقع. فكل نقاش يتناول إمكانية إعلان الحقيقة أو الحقائق لا بد له من مواجهة مسألة اللغة والكتابة. لقد أوجد الأنثربولوجيون الكثير من العبارات المستحدثة أملاً بإعطاء الكلمات معنى أكثر تقنية، ما يتيح لهم الإفلات من ضبابية المعنى المشترك. لم يصل هذا المصطلح المتخصص حد إقامة إجماع فعلي، إلا أن أهل الاختصاص قد توافقوا على رهانات النقاش الحاصل حول هذا المفهوم أو ذاك. وصولاً إلى سنوات الثمانينيات لم يكن علماء الأنثربولوجيا قد طرحوا بعدُ تساؤلات حول فكرة واقع خارجي جامد يمكن اكتشافه باطراد، فمدرسة أميل دوركهايم كانت قد عارضت تجريبية الفلاسفة الوضعيين؛ وهي تعرف أن على العالِم أن يبني موضوع بحثه، إلا أنها لم تشكك في أسلوب كتابة مستعار من

واقعية الأدب في القرن التاسع عشر. لقد بنت الأنثربولوجيا نفسها وكذلك علم الاجتماع من خلال منطق قطيعة مع الفلسفة الذاتية، وبذلك اهتمت الكتابة بالحيادية وبالتجرد بل أنها اهتمت ببعض الابتعاد عن الشخصية. بمعزل عن بعض الرواد الأوائل، لم يواجه علماء الأنثربولوجيا، أو بعض من قام بتأويلهم، المسألة الحاسمة المتعلقة بنمط عرض نتائج البحث، وكان ذلك بعد العام 1980. لعبت الأنثربولوجيا الأميركية والأبحاث المتعددة الاختصاصات في دائرة ما يُعرف بالدراسات الثقافية، دوراً محورياً، إذ عارضت اصطلاحات الإثنوغرافيا السردية. إن مجرد الاعتراف بأن الكتابة ليست تحصيل حاصل وبأنها إشكالية من حيث التحديد، كان أمراً له أثره على طريقة مقاربة العلوم الإنسانية وتحديدها.

يفترض كل أسلوب نظريةً ما (تصوراً عاماً حول ما هو مدار البحث) وإرثاً ثقافياً (الأدب) والتزاماً أخلاقياً (هو أن نفهم، لا أن نحكم). شيئاً فشيئاً أعادت الدراسات التي تتناول شروط إنتاج المعرفة العلمية والتساؤل حول اليقينيّات «established truths»، رواية التجربة المُعاشة على حساب النظريات الكبرى. حالياً يجهد علماء الأنثربولوجيا في سبيل عرض الطرق التي استطاعوا بواسطتها التفكير فيما يفكرون فيه. إنهم يجهدون في سبيل تفسير الأخذ والرد بين النظرية وبين «الحقل»، فالأمر لا يقوم على تجاوز تجربة الفاعلين، بل على إعادة إحياء صفة الإثنوغرافي الحوارية والمموضعة. فالنصوص تفرد مكاناً واسعاً لأصوات أخرى غير أصوات الباحث: الأصوات التي تخرج من الوثائق والسجلّات، أصوات المتحاورين في الحقل، أصوات الفلاسفة ومنظِّري الأدب، وأصوات الكُتَّاب. ثمة اهتمام أكبر يُمنح للتفاعلات الاجتماعية ولأنثربولوجيا الكلام وأعمال التواصل

الأخرى. نحن نعلم بالطبع صلة كل ملفوظة بسياق، وهو أمر يُعتبر عرضاً لشخصية الاستقصائي وأصحاب المعلومات الشخصية التي تُعتبر موضوعاً للعديد من المتغيرات والخاضعة للعديد من الصدف. حالياً، على كاتب نصوص الأنثربولوجيا أن يؤدي حسابات أكثر من أي وقت مضى؛ فهو يناقض في حق الإلٰهي بممارسة سلطة لا منازعة فيها على روايته. إننا لا نعتقد أن فرداً ما «يمثِّل» بالكليَّة ثقافته، بحيث يكون فيها عبارة عن مجاز مرسل، أو نموذجاً تمثيلياً في كل أفعاله وآرائه. إننا نحاول تنويع المصادر وتحاشي المتكلمين الرسميين، وأن نحصل على وجهات نظر تخص المرأة وأن لا نتجاهل الضعفاء والخاضعين للسيطرة. إن الفكرة التي تقول إن المجتمعات «البسيطة» أو «المحدودة» إنما هي مجتمعات توافقية، هي فكرة جرى تكذيبها، وقد تمَّ ذلك بمقدار ما كانت الدراسات في الحقل أكثر دقة. لذلك على الكتابة أن تمتنع عن إذابة هذا التنوع في وحدة مجردة، وذلك من أجل احترامها وتكوين صدى عنها. يأخذ شكل النص بسهولة مظهر البحث المتحسس: نحاول الوصول إلى حقيقة إنسانية من خلال ما يمكن تبادله كمعارف وبتجاوز أفخاخ محاباة الإثنيات المركزية.

إن قابلية الانعكاس، أي ممارسة الباحث النقد على نفسه، وقدرة موضعة ذاتيته الخاصة، قد صارت من متطلبات البحث. تمثِّل الدراسة الوصفية مثل الوصف الشامل لمجتمع محدد، الأنثربولوجيا في العصر الكلاسيكي بامتياز، والذي يتراوح بين الأعوام (1920 ـ 1975). فيما بعد حاولت دراسات متعددة أن تجعل الملاحظة المحلية في سياق حركة تسريع التاريخ وحركة العولمة. إلا أن الدراسة الوصفية «monographie» (الوصف الذي يشمل شعباً بأكمله) لم تختفِ من الوجود، بل بالعكس، إننا نجد

ما يُطبع منها يتجاوز ما كان سابقاً. إلا أن المقالة صارت أكثر على الموضة. فالمقالة - أو وجهة النظر التي تدور حججها حول أطروحة معيَّنة - تحاول أن تواجه الوقائع المحلية بحقائق أكثر اتساعاً مكانياً و/أو زمانياً. مع ذلك، فمن الخطأ اعتبارها ابتكاراً. إنَّ مقالة مارسيل موسّ حول «الهبة *Le Don*» (1925) تُعتبر مثالاً كبيراً. إن التساؤلات حول العلاقات بين اللغة وبين الواقع ما زالت دون شك تغذي النقاش الفلسفي؛ وإنَّ الجواب العلمي الحق قد تعطيه ذات يوم العلوم المعرفية. وفي الانتظار، فإن الأنثربولوجيا لن تكون قادرة على إثبات صدقيتها إلا بالاستقصاءات الحقلية وبالتوصيفات. مع ذلك فإن مبدأ اللايقين آخذ في الازدياد، والروايات الأحادية الخط والمتواصلة ستكون دون شك طليعة تأثيرات المونتاج. فثمة كتابات جديدة ستبرز، وستعطي مكاناً أوسع للحوار بين الكاتب و«المواضيع» وبين الكاتب والقرّاء. ما زال العديد من الأنثربولوجيين يتصرفون كما لو كانت «موضوعات» توصيفاتهم، ومن حيث التعريف، دون ما «كتابة»؛ بل أن أعمال الباحثين قد صارت أكثر فأكثر تقبلاً من جانبهم وقد صار في إمكانهم صياغة آراء ووجهات نظر وانتقادات. ثم أن الأنثربولوجيا قد صارت تخصصاً يجمع تخصصات أخرى، فهي تضيف إلى نَظْراتها الخاصة نَظَرات علوم إنسانية أخرى إلى جانب الأدب الذي تدخل في «محادثة» معه. تحتاج الأنثربولوجيا إلى الفلسفة وإلى علم النفس والتحليل النفسي وعلوم اللغة والعلوم السياسية والاقتصاد والجغرافيا والتاريخ، وهي تشارك في النقاشات العامة مع الصحافيين والكُتَّاب والسينمائيين والفنانين. لقد أدت الصدْمات الكبرى في تاريخنا المعاصر (الهولوكوست Holocauste، جرائم الخمير Khmers Rouges الحمر الجماعية، حروب الإبادة في رُواندا) إلى ظهور أعمال أدبية وإنتاج أفلام سينمائية يستفيد منها الأنثربولوجيون، ليس باعتبارها

مصادر بل لما تضم من منظور نظري «theoretical anticipation» ومن طريقة في العرض. ثمة تقنيات أخرى غير الكتابة مثل السينما والڤيديو قد أسدت إمكانية إضفاء أجواء وإضفاء صفة تفاعل ومتابعة سير عمل معيَّن. علينا أن لا نعتقد أن الأمر يتعلق بوسيط «شفاف» يعيد إحياء الأحداث. إن تأثيرات الواقع ـ نستعيد هنا عبارة رولاند بارت (Roland Barthes) ـ قد لا تنجح بسهولة في السينما كما في الأدب. في كلتا الحالتين علينا أن نتعاطى مع خطاب مركَّب.

الفصل السادس

تجاوز الخيارات الخاطئة

ما زالت العلوم الإنسانية تعيد النظر باستمرار في فرضياتها الخاصة، في مفاهيمها، في مناهجها وفي كتابتها. يبدو أنها وعلى مرِّ التاريخ ما زالت تتأرجح بين قطبين: رغبة في التجذر من جانب، ورغبة في التأسيس والنظام وشكية وتفكيك ونوع من الرومانسية من جانب آخر. إن التناقضات المبسَّطة جداً، مثل عبارات نظام ولانظام، جماعي وفردي، موضوعي وذاتي، المعنى والوظيفة... هي تناقضات تؤدي إلى كبح إنتاجية الفرضيات من خلال زج التأمل النظري في سلسلة من براهين ذات حدين. لقد بنى علم الاجتماع نفسه شأن الأنثربولوجيا ضد الحدوسات الذاتية من خلال تبني مسيرة تبحث العلاقات التي تكون في أساس النظام.

منذ حوالى عشرين سنة وأنصار نظرية شرح الوقائع الاجتماعية من خلال وقائع أخرى (Holisme)، الموروثة من هنري ماين (Henri Maine) وفرديناند تونيس (Ferdinand Tônnies) وأميل دوركهايم، ينطلقون من معايير عامة في المجتمع لشرح سلوكات فردية. إن هؤلاء قد انزاحوا من أجل فردية منهجية موروثة من ماكس ڤيبر، الذي ينطلق من الفاعل الفردي ليحاول فهم كيفية تصرفه حين يقوم بهذا التصرف.

من هذا المنظور يكون المجتمع أو المؤسسة حصيلة تفاعلات اجتماعية: فالأعراف هي نتائج وليست سبباً للتفاعلات. من الصعوبات التي يواجهها الأنثربولوجي والمتعلقة بتأويل انتظامات يعتقد أن في إمكانه إنتاج نموذجها، هي أن يعرف ما إذا كان ثمة بنية موصوفة سلفاً (مؤسسة) تحدد الأعراف السلوكية، أو ما إذا كانت البنية خلافاً لذلك إنتاج لعبة الممارسات. إننا نواجَه بالفعل بمُثُل من التضمينات المتضادة: فالفرد هو نتاج المجتمع، إلا أن الأفراد وحدهم هم من يكون في استطاعتهم إنتاج المجتمع. من العبث إذاً أن نقيم تعارضاً بين الفرد وبين المجتمع، ذلك أنه ليس في إمكان الفرد أن يتفكر بمفرده، إذ إن الجماعي يتجسد فيه دون أي شكل. بين قطبَي النظام واللاانتظام، تفضل الحقبة الزمنية الحاضرة اللاانتظام، وهي حقبة تعطي أولية للشك على اليقين وللخاص على العام. فالانتقادات تشعر بوجود السمة الفوضوية في العالم كما تشعر بانبجاس الروايات الكبيرة. فالمطبوعات الحديثة تشير إلى حد الإشباع إلى الطبيعة «الخيالية» في مفاهيم الأنثربولوجيين التطوريين العامة، كما في مفاهيم أنصار الوظيفيين والبنيويين ومن تبعهم. دون الدخول في صراع كلمات لا ينتهي، لنلاحظ أنه ليس مفيداً لنا أن نعلن أن كل شيء تخيُّل، وأن التخيُّل هو في كل شيء. إن القول إن كل نص عبارة عن تركيب ليس إلا تحصيل حاصل، وأما التأكيد أن نص العلوم الإنسانية هو تخيُّل، أي أنه لا يمكن أن يزعم التوصل إلى حقيقة نهائية، فذلك مبالغة لغوية أو أثر من آثار البلاغة. فمن المصطلح عليه أن نميِّز بعناية بين التخيُّل وبين الخطأ والكذب والباطل والحجة الإيديولوجية والنموذج والفرضية... إلخ؛ ففي التخيُّل يُظهر الكاتب قصده في الابتكار بطريقة حرة وواعية: إن ما يعطيه للقراءة هو لباقة تاريخ مبتكر. يمكن للتاريخ أن يستلهم الواقع، لكن مرجع الدلالة يظل مطروحاً بوضوح كما لو كان متخيَّلاً. والأحداث التي يرويها

ليست أحداثاً حصلت تاريخياً. يعتبر كبار نشوريي évolutionnistes القرن التاسع عشر، أمثال تايلور ومورغان (Tyler et Morgan)، بصدق نوعاً جديداً من مؤرخي الحضارات. فهم يرون في المجتمعات الإنسانية مراحل على طريق تطور أُحادي الخط، كما لو أن الإنسانية بكاملها قد توافقت على غاية واحدة: خلق المجتمع الغربي. وسواء خُدعوا أو كانوا متأثرين بشوفينية غربية، فذلك أمر لا يقبل الجدل، أما الانخداع بالذات فليس عمل تخيُّل. كما أن ملاحظة التشابه المورفولوجي الغريب في المؤسسات الإنسانية وفي أماكن متباعدة في العالم - مكاناً وزماناً - تقنيات حرفية تتناول شكل المسكن، والتقارب في التقاليد الجنائزية، والغناء والرقص والطقوس، والتقنيات الزراعية واصطلاحات الحرب... إن ذلك كله قد دفع بعض أنثربولوجيي نهاية القرن التاسع عشر إلى الانكباب على دراسة توزع السمات الثقافية جغرافياً وعلى إعادة تركيب انتشارها. إن الذين يقولون بانتشار الثقافة شأنهم شأن النشوريين كانوا أقل حرصاً على الوثوق بالمصادر التي يستخدمونها من أجل تعزيز نظرياتهم الجاهزة سلفاً. قد لا يكون جيداً في أيامنا أن نتحدث عن المدرسة الوظيفية، ذلك أننا نعلم أن الأجزاء المكوِّنة لمجتمع ما لا «تعمل» مثل قِطَع الآلة أو أعضاء الكائن الحي، إلا أن بنية رادكليف - براون كانت نموذج العلاقات القائمة بين الأفراد، وهو نموذج اعتُقد بقوة أنه ملازم للمعطيات الملاحَظة. فيما بعد كان النقد للبنيوية، إذ اتُّهمت بالقول بعلاقة ثابتة بين الدالِّ وبين المدلول، علماً أن ذلك كان فرضية صيغت في إطار نظرية العلاقة العامة. من وجهة النظر هذه، غيَّرت البنيوية بعمق في طريقة عمل الأنثربولوجيا، حتى ولو كانت أشكالها القصوى التي جعلت من الاجتماعي علم دلالة عرضةً للجدل.

إن التحليل الأنثربولوجي هو تحليل بنيوي، مقارن، وله بُعد أكثر عمومية من مجرد الإشارة إلى حالات فردية. إن الماقبْليات الإثنولوجية هي التي تبرز التعارض بين التمثلات وبين الممارسات، بين المعنى وبين الوظيفة. فالأنظمة الرمزية لا تصبح فاعلة إلا إذا كانت دالة وعاملة في الوقت نفسه. حتى نكون فاعلين في العالم، علينا أن نعطيه معنى، لذلك يتوجب علينا أن نحلل استخدام المنطق الاجتماعي وبِنيته. فمنذ العام 1970 قام علماء الأنثربولوجيا من النساء بالبرهنة على أن تصورات العالم التي عُرضت في كلاسيكيات الأنثربولوجيا كانت كلها تقريباً تصورات عرض من وجهة نظر ذُكورية. يمكننا في هذا الصدد الحديث عن هوة وعن حكم مسبق يجدر بالأنثربولوجيا المعاصرة أن تصححهما. كما أنه في الإمكان معارضة واقعِ الجزئيات المحلية بوهم الكليات التي يجعل منها العالِم مسلّمات لا تُردّ. تهدف الأنثربولوجيا إلى شرح تحولية الوقائع الإنسانية، علماً أن دراسة هذه التحولية تنطوي على دراسة المتشابهات والكليات، فإذا كان تنوع التوصيفات الخاصة في تاريخ يعيد توزيع الأدوار دونما انقطاع، فإن الأنثربولوجيا لن يكون لها فائدة تُذكر. صحيح أنه قد يحصل أن يكون تأكيد الأمور المنتظمة واللامتغيرات مستنداً إلى مهارة الكاتب في ربطه بشكل محكم عدداً كبيراً من المعلومات الوقائعية تساعده فكرة عامة على ذلك، إلا أن الأمر ليس دائماً كذلك، فكل حجة تستدعي نقاشاً في أوساط المحترفين، في إطارِ ما اعتبره هابرماس موقف الكلامِ المثالي، أي في إطار ممارسة لا تقبل إلا البحث عن الحقيقة أُفقاً. فالنقاش هذا، الذي يستند إلى قراءة متأنية للنصوص والمقارنة، هو ما يسمح بتقييم عمل الإثنوغرافي والأنثربولوجي. يمكننا بسهولة أن نعتبر مواد البحث بمثابة حوادث مصطنعة يقوم الاستقصائي بإنتاجها بدل أن تكون وقائع، مع الأخذ بعين الاعتبار أن ثمة أشياء في الواقع الخارجي

تقاوم خصوصيات الاستقصاء. مما لا شك فيه أن كل النظريات العلمية هي قصص وروايات، إلا أنها ليست قصصاً كالأخرى. من الضرر بمكان أن نجعل الروايات المختلفة في إطار واحد، الروايات الإعلانية والدعائية والمتحزبة، أو تلك التي تهدف إلى معرفة موضوعية. إنَّ الوصول إلى الواقع من خلال ثقافة خاصة، لا يعني إخفاء هذا الواقع بوصفه موضوعاً، ولا إخفاء ما تنطوي عليه الاكتشافات من بُعد عالمي. يساعد تفكيك الابتكارات والبناءات على إبطال الاعتقاد الأسطوري ببعضٍ تحديدات الواقع، لا يعني ذلك أن الواقع غير موجود. ثم أن منظري التفكيك يعالجون بملء إرادتهم أوهام الكليات المعقدة ـ المجتمع، النظام الاجتماعي، التنظيم الاجتماعي، البنية الاجتماعية، الثقافة، الفرنسيون... إلخ. والمؤلفون الذين يحاولون إبعاد هذه الكلمات عن قاموسهم، إلى جانب ما يرافقها من تشبيهات بيولوجية وميكانيكية سيجدون أنفسهم إذ يسعون إلى تجاوز المستوى الفردي، مجبرين على إعادة استخدام عبارات ذات مدلول شمولي، مثل عالم الـ، وأكوان الـ، ودوائر الـ... وما شابه ذلك. يجب إخضاع هذه لامتحان متانٍ. إلا أن الأفكار ذات المعنى الكلي، مثل روح المؤسسات مونتيسكيو (Montesquieu)، الروح الموضوع هيغل (Hegel)، الكلية الدالة ديلتاي (Dilthey)، الوعي الجماعي (دوركهايم)، النموذج المثالي (ڤيبر)، الأنظمة الرمزية (ليڤي ستروس)، المؤسسة المتخيلة كاستورياديس (Castoriadis)، الايديو ـ المنطقي أوجي (Augé)، الفكروي غودلييه (Godelier)، هي أفكار نافعة، نحن بحاجة إليها من أجل فهم البناء الاجتماعي. الواقع، أنه لا تناقض بين الأفكار الكلية وبين الفردية، من حيث إطلاقها حكماً حول ما هو صح أو ما هو خطأ: إن ذلك ليس إلا خياراً منهجياً، ولكل خيار حسناته وسيئاته. فالمجتمع الواحد يمكن أن يخضع للدراسة من وجهات نظر مختلفة، مثل الباتان Pathâns في باكستان: دُرس من قبل

باتريك بارت انطلاقاً من الفرد ومن نظريات الألعاب، ومن قِبل أ. أَسعد، بحسب نظرية منهجية تستلهم الماركسية. إنهما إضاءتان مختلفتان حول موضوع واحد، إنهما نموذجان في إمكاننا أن نناقش في مدى توافقهما.

إن القبول بمعارضة الإجراءات الاستقرائية بالإجراءات الاستنباطية يعني فتح باب خصام سيِّئ، ذلك أن الأنثربولوجي الجيد هو من يُحسن استخدام هذا الإجراء أو الآخر. فهو ينغرس في واقع محلي، يلاحظ، يشارك، يصف، يسجل، يصور... إلخ حتى يتسنى له استخراج نموذج ما (وهذه هي المقاربة الاستقرائية)، لكنه يجرِّب فرضيات نظرية باستمرار (فرضياته وفرضيات محدثيه)، معزِّزاً إيَّاها أو مقرِّباً لها عبر مراقبة الوقائع. وهذا ما يعقِّد بناء الصورة التي نعطيها عن الآخرين في كتبنا وفي أفلامنا، وهذا ما لسنا بمتأكدين منه منذ اللحظة التي نحترمها إلى أقصى حد بوصفها مجموعات أو أفراداً: سواء أظهرنا ذلك مختلفاً جداً عنا، أو أظهرناه تماماً مثلنا؛ أو سواء أشرنا إلى الجزئيات أو إلى اكتشافنا ما هو كوني. يقوم الأنثربولوجي باستمرار بتجارب متناقضة: فالفوارق تصدمه، لكنه يكتشف كل يوم أن الناس يتشابهون أكثر مما يختلفون. إنه السؤال الصعب المثقل بالدلالات على الصعيد العلمي والأخلاقي والسياسي، لكن العجلة في صياغة أحكام معيارية هي التي تجعل النقد العقلي نقداً درامياً دون ما نفع منه. في هذا الإطار تبقى النظرية الكلاسيكية التي تبحث عن الماهيات ـ والإيمان بتحديد ثابت (مع خصائص ثابتة) لمجتمع أو لثقافة ـ تبقى حملاً أكثر ثقلاً من قلق النظرية النسبية (الذين نسميهم أحياناً أنصار ما بعد الحداثة) التي تريد شرح كل شيء عبر السياق التاريخي. إن إرادة تصنيف الناس إثنيات متميِّزة كما فعلت الإثنولوجيا الاستعمارية نجدها بشكل ما في أتباع نظرية

الجماعات في يومنا هذا. إننا في الحالتين نقوم بسحب «مجتمع ما» من محيطه التاريخي وصيانته من الكل الذي يحتويه، أي من الدولة. ففي الولايات المتحدة الأميركية، يلعب نموذج الكنائس والرعيَّة (التابعة لكنيسة معيَّنة) دوراً في تطور فكرة الجماعات، بالتالي في تطور التعددية الثقافية. والكنائس الأميركية كما برهن تشارلس ألكسيس كليريل دي توكفيل (Tocqueville) لا تستطيع أن تدخل في مضاربة مع الدولة، ذلك أن الفصل بينهما كان حاصلاً منذ البداية. خلافاً لما حصل في العديد من البلدان الأوروبية لم تنتقل المؤسسات التي كانت بيد الكنيسة إلى الدولة. وإذا ما كنا نشهد الآن في أوروبا تطوراً لروح جماعية، فذلك انطلاقاً من ضعف سلطة الدولة الصاهرة، وبسبب شيوع أنثربولوجيا هاوية مطعَّمة بالنظريات الأخلاقية. في هذه الإيديولوجيا نجد تمجيداً للفوارق الثقافية، ما يشكِّل باباً للماقبْليات لا فهماً للآليات التي هي في أساس بناء الهُويَّات، وبالتالي التغايرات. لا تستدعي الحركات الباحثة عن الهُويَّة من جانب الأنثربولوجي أيَّ حكم أخلاقي، فهي موجودة ويجب أن نحاول شرحها، أي أن نفهمها. ثمة آليات شاملة تتحكم في شعوب العالم قاطبةً (حركة الرساميل، والثروات، والشعوب، والصور) وهي آليات تعصى عليهم، وتشكل الرأسمالية العالمية اللحظة البنيوية فيها. فالعالم بأسره حالياً قد صار «أسير» شبكات وتبادلات وأسواق، والعديد منَّا بات يعتبر نفسه دون مُمْسِك في نظام عالمي يشهد تحولاً سريعاً. لذلك لن نفاجأ إذا وجدنا الناس يتجمعون هنا أو هناك، ويؤقلمون ثقافتهم مع تحديات الوقت، ويستعملون ماضيهم بطريقة خلَّاقة في محاولة منهم لإيجاد ثمة مكانٍ لهم وللخلوص ببعض الحسنات. في إمكان الأنثربولوجي أنْ يفكك هذه الأيديولوجيا من خلال إبرازه أنَّ الاستبداد بالرأي تحت كل أشكاله: العرقية، الإثنية، الطبقية، الدينية، الجنسية، عُرضت خطأً كما لو كانت صفات جوهرية، إلا أنه عليه

أن يشتغل كمؤرخ ليدرس ظروف ظهور هذه الأشكال. وإلى رسالة المؤرخ أريك هوبسباون (Éric Hobsbawn) الذي لاحظ منذ قرابة عقدين من السنين أن التقاليد تُنتج نفسها وتُعيد إنتاج نفسها دون ما انقطاع، يستطيع الأنثربولوجي أن يضيف أن لا وجود لثقافة دون سياسة ودون إخراج. تدين الهُويَّة في يومنا هذا بالكثير لما هو شمولي أكثر مما تدين لِما هو محلي، تدين لحفظ البقاء والاستمرار أكثر مما تدين للماضي، تدين للدولة أكثر مما تدين للجذور: إنها اللُّحمة التي تجمع بين كل هذه العناصر.

خلاصة

إن التعارض: نحن. هم، (حديثون/بدائيون؛ شمال/جنوب؛ شرق/غرب) هو تعارض ينسب إلى الماقبْليات الأنثربولوجية، وقد كان الأكثر إثارة للجدل في السنوات الأخيرة. انتقد إدوارد سعيد **«الاستشراق»** (1979) ومن تبعه الاستخدام الأداتي لمفهوم الثقافة من جانب الغرب من أجل إدخال تقسيم بين الشرق وبين سائر العالم. فحتى الآن انصب نقد مثقفي «الجنوب» على «الإبادة العرقية» (روبير جولين Robert Jaulin)، أي على العنف المتعمد الذي مارسه الغرب من أجل تقليص كل الفُروق الثقافية وجعل العالم على صورته. هكذا وجدت الأنثربولوجيا نفسها بين نارين: الاتهام بالامتثالية وبالبدائية. على صعيد القيم، يعتبر تكوين الانقسام بين الغرب وسائر العالم دون ما أساس، بل أن بناء مقولة واحدة تسري على الإنسانية «غير الصناعية» هو بناء عبثي. إلا أنه وعلى الصعيد العلمي، يعتبر التفاوت بين الحديثين والآخرين تفاوتاً يصعب ردمه بسهولة. فالأنثربولوجيا هي حصيلة تطور علمي معقد حصل في الغرب وعلى ثلاث مراحل أساسية. حصلت المرحلة الأولى من انطلاقة الفلسفة اليونانية والرومانية غير المألوفة، وهي انطلاقة أرست الأسس لا للأنثربولوجيا والتاريخ فقط، بل للماورائيات والجماليات والأخلاق والبلاغة والرياضيات... إلخ. تتوافق المرحلة الثانية مع التطور العلمي والفلسفي في عصر الأنوار. أما المرحلة الثالثة فهي المرحلة التي

توافقت مع الثورة الصناعية. علينا هنا أن نأخذ حدثين اثنين على محمل الجد، وهما قد أحدثا تطوراً جذرياً في العلاقة بالعالم: الكتابة أولاً ثم الطباعة، وهما ليستا بالاكتشاف الغربي، بل تمَّ تبنيهما وتطويرهما في أوروبا. ثم كانت الثورة الصناعية. أبرزت أعمال ڤالتر ج. أونغ (Walter J. Ong)، جاك غودي (Jack Goody) وسواهما أن الكتابة بوصفها تقنية قد أدخلت تحولاً كبيراً، ما أتاح تغيُّر أعمال التواصل بشكل أساسي. لم نقم حتى الآن بتطويق كل ما تنطوي عليه هذه الثورة، سواءٌ تعلّق الأمر بالسيرورات المصرفية، بالتربية، بالرقابة الاجتماعية، أو بالتقدم التقني، وحفظ الوثائق والتراكم الثقافي. قامت الثورة الصناعية على أسس الليبرالية واقتصاد السوق وهي تعتبر تحولاً حاسماً. إن التطورية التي تعتبر أن كل الأشكال الاجتماعية تسير نحو هذا النموذج قد رُفضت بحق، لكننا نرى أن الكرة الأرضية باكملها، طوعاً أو كرهاً، هي في طريق إعادة التكون أو التفكك، نذكّر بالمرحلة الأخيرة التي نصفها بالعولمة. يعتبر كارل پولاني (Karl Polanyi) أن هذا التحول الكبير قد أوجد فاصلاً بين المحدثين الذين قاموا بهذه الثورة الليبرالية وبين كل الأشكال الاجتماعية الأخرى (راجع حول هذا الموضوع: لويس ديمون (Louis Dumont) «مقالات حول الفردية Essais au l'Individualisme» (1983)). مما لا شك فيه أن هذا التحوُّل كان أقل عقلانية مما يقال، ولا شك أيضاً في أنه لا يمكن تفسير اقتصاد المجتمع ما بعد الحداثي، الأكثر تطوراً، دون أخذ الرمزي والإيديولوجي والعقائد بعين الاعتبار، إلا أن هذا التحوُّل قد أوجد حرفية في البحث العلمي والتكنولوجي. هذا لا يعني إطلاقاً أن المجتمعات الغربية قد احتفظت باحتكار التفكر النقدي: ففي كل المجتمعات البشرية، يجعل الفرد الذي يعيش تجارب مختلفة نفسه على مسافةٍ ما ليتمكن من تحليل معنى أفعاله. إن الكائن البشري في أي مكان كان، ليس إنساناً آلياً

ثقافياً، فهو لا يمكن أن يُردَّ إطلاقاً إلى دور حصري محدد مرة واحدة وإلى الأبد. بالمقابل، فإن الثقافات ليست مرتبطة بنموذج علمي يقوم على مجابهة الحجج العقلانية بهدف استخراج القوانين والبِنى والانتظامات. إن ما يُصار إلى مناقشته حالياً هو ما إذا كانت استقلالية العلم والبحث قد أدخلت بالنسبة إلى سائر أشكال المعرفة قطيعة معرفية، أو هل تُعتبر المقولة التي نعزلها تحت اسم العلم مجرد شكل يتعلق بالمعرفة شأن الأشكال الأخرى؟ إن وجهة النظر التاريخية التي تعتبر أن لا وجود لأية حقيقة كونية بل لملفوظات جزئية فقط، يمكن شرحها بالكليَّة من خلال السياق التاريخي والثقافي الآني، إن هذه النظرة ليست نظرتنا. فإذا ما تمَّ اكتشافٌ ما في نقطة معيَّنة من الكرة الأرضية، فإن ذلك الاكتشاف سرعان ما يأخذ بعداً كونياً: إن العالم الآن، بل منذ وقت طويل، قد صار ملك العالم كله.

من الصعوبة بمكان استخراج خطوط القوة في هذه المهنة، ذلك أن المرحلة الآنية قد امتازت بتعايش العديد من الإجراءات وتوالد مواضيع البحث. وغالبية الإنتاج الكبرى تظل «كلاسيكية»، بمعنى أنها تجريبية، إلا أن التيارات النقدية تظل على سيطرتها على النقاشات وهي تشغل مقدَّمة المشهد. في صورة صُنعت بضربات ريشة كبيرة، يمكننا القول إن التجريبيين قد استمروا في الاعتقاد بقيمة الملاحظات، رافضين إعادة طرح السؤال في «مكتسبات هذا الفن» وهي غالباً ما تظل في منأى عن النقاشات المعرفية. في قراءة نقاشات المجلات التي تأتي في الطليعة، يمكننا الاعتقاد بأن الدراسات الوصفية الإثنوغرافية - الوصف الأكمل لوحدة اجتماعية - قد أدَّت خدمتها، تماماً كالرواية الواقعية في القرن التاسع عشر في الأدب، والتي غالباً ما أُعلن أنها قد شارفت على الموت. أما في الواقع، فالأمر جد مختلف، فكما يُطبع في

أيامنا المزيد من الروايات الواقعية أكثر مما كان يُطبع في القرن التاسع عشر، فإننا ننشر حالياً من الدراسات المونوغرافية أكثر مما كان يُنشر في عصر المونوغرافيا الذهبي. لا يكتفي التجريبيون بالوصف، فباستخدامهم للمواد في الحقل ولموارد الأدب فهم يصوغون النظريات ويتوزعون بين قطبين: قطب من يحاولون تعزيز فرضية عامة ـ وظيفية على سبيل المثال، وقطب من يعملون عن طريق الاستقراء، الذين يحاولون فهم الظواهر ذات المظهر الاجتماعي الكبير انطلاقاً من حالات خاصة موثقة جداً. في مختلف فروع التخصص الأدنى، وبخصوص مواضيع مختلفة عن الأنثربولوجيا الاقتصادية أو العلاقات بين الثقافة وبين الشخصية، نجد أن ثمة عدداً كبيراً من الأعمال ما زالت تطبع كل سنة. والبنيوية السيميولوجية لم تعد تطبَّق في شكلها القانوني، لكنها لم تنقطع أن تكون مؤثرة حتى الآن. فإذا ما أطلقنا على بعض الإجراءات المطبَّقة حالياً صفة ما بعد الحداثية، فذلك لا يعود إلى طرحها مفاهيم القانون، والتقنين، والترميز، بل إلى رفضها رؤية لا تراعي ما هو تاريخي، وإلى ثغرات نقد المصادر. وما زالت الأنثربولوجيا التفسيرية (التي توصف بالتأويلية أحياناً) تمارس تأثيراً قوياً، إلا أنها قد انحلت أيضاً وسط حالة مناهضة للوضعية تعارض بقوة إمكانية وجود معطيات خام. يتوافق عدد كبير من الأنثربولوجيين على اعتبار الدلالة قد تكوَّنت اجتماعياً، تاريخياً وبلاغياً. بالمقابل، فإن النقد قد انصب بقوة على ما نسميه بالنصية، أي على تمثُّل المعنى الذي يستخرجه الناس من خطاب، أو من نص يكفي لهم أن يقرأوه. ستقود نظرية المعرفة النسبية الرائجة، والتي لا تجعل من الحقيقة العلمية أُفقاً للممارسات العلمية، بما في ذلك ميلها إلى النشاط البحثي، ستقود إذا ما تعممت إلى انحلال الاختصاص. يُترجَم ذلك بتحول الباحثين إلى الفلسفة وإلى النشاطات الفنية. على نقيض الشكية المتطرفة تجاه

النظرية نجد عدداً من الأبحاث ترتكز على جهود صارمة تنطلق من دراسة دقيقة تتأسس على الإثنية اللغوية، وعلم الاجتماع اللغوي وأنثربولوجيا الطبيعة، مع إبداء اهتمام خاص بإعادة تنظيم العالم وعلوم قوانين التصنيف والتفاعلات الاجتماعية والسيرورات المعرفية. إن فعل دراسة الإنتاجات الثقافية أو التمثلات بوصفها أنظمة معرفة أو أنظمة استعدادات عقلية، قد أَطلق النقاش حول الأنظمة الجزئية والأنظمة الكونية. وما نُطلق عليه بالإنكليزية اسم الدراسات ما بعد الاستعمار، والنقد الكثيف الموجه إلى الجوهرية الثقافية (أن ننسب إلى ثقافة ما صفات وخصائص ثابتة)، قد عززا شكلاً جديداً من الوظائفية، التي تؤوِّل السلوكات الاجتماعية بموجب السياقات بعبارات مختارة، بالاستراتيجية والمفاوضة. ثمة تيار قوي ومؤثر ويجب أن يُثار في علاقته بصعوبة «الحقل» وما يطرح من إشكاليات قد أعاد قلب مرآة الأنثربولوجيا على نفسها، فالصورة النظرية تستعير من البنيوية السببية والوظائفية والماركسية لتُظهر كيف تتحدد نظرة الباحث بشروط إنتاج التخصص. يمكن شرح مقولات فكر الأنثربولوجي وقيمه والقواعد التي يحتكم إليها وعلاقته بالآخرين في الحقل وبتقنيات عمل التوثيق التي يستخدم وكتاباته، من خلال السياق التاريخي وبالطريقة التي يتحدد بها البحث بوصفه مؤسسة. من هذه الزاوية لا بد من دراسة التقاليد الوطنية، لا في البلدان التي شهدت مولد الأنثربولوجيا الجامعية فحسب، بل في البلدان التي تبنَّت هذا النموذج أيضاً: ففي أميركا اللاتينية يتلقى الأنثربولوجيون التنشئة العلمية نفسها التي تُعطى في البلدان «الغربية» الأخرى. وهم يُظهرون دون شك التزاماً أكبر بالدفاع عن حقوق من يقومون بمراقبتهم. فالإشكالية الغرائبية (التعارض الذي يثار «هم/نحن») يُصار إلى التعبير عنها بشكل أكثر حيوية مما في أوروبا أو في الولايات المتحدة الأميركية، ذلك أن التساؤل عن الفارق إنما

ينطوي هنا على رواسب سياسية أكثر وضوحاً. فالغرائبية تتواجد هنا داخل الحدود الوطنية، وهي بالتالي، ومهما كانت الصعوبات، جزء مؤلِّف للهُويَّة الوطنية. ثمة أدبيات لاتينية - أميركية وأخرى غربية توثق لحياة القبائل الهندية في مختلف مظاهرها: القرابة، النظريات الكونية، الهجرة، البيئة، الاقتصاد والسياسة.

على نطاق واسع، نجد سلسلة من الأبحاث التي تتناول الأفكار العرقية المسبقة، التراتبية، الفردية، أنثربولوجيا المدينة، أشكال العائلة، التربية، المخدرات، العنف، العلاقات بين العلم وبين المجتمع، العلاقات بين التحليل النفسي وبين الأنثربولوجيا، التجديدات الدينية، الشعائر الأفرو - أميركية. إلا أن خصوصية هذه الأنثربولوجيات إنما تقوم على تنظير الصراع، و«الحدود» والعلاقة، والانقسامات الإثنية، والانصهار الوطني، والتبعية الأهلية. لم يعد في إمكاننا الآن إطلاقاً أن نعتبر الأنثربولوجيا تصديراً لإرث المجتمعات التي تعتمد النقل الشفهي إلى مجال المكتوب. في العديد من السياقات كانت الكتابة، جزئياً على الأقل، قد اعتُمدت منذ عدة أجيال. حتى مالينوفسكي الذي كان يعتبر في حينه أن ذلك هو الشكل الأكثر تناسباً والأكثر صعوبة في الإثنوغرافيا، لم يتورع عن تشجيع أحد الصينيين، وهو هيسياو - تونغ فاي (Hsiao-Tung Fei) على نشر دراسته الوصفية عن الفلاحين الصينيين. لاحقاً، قام ميسور ن. سرينيفاس (Mysore N. Srinivas) بنشر عمله عن قبائل الكوُرج (Coorgs) في جنوب الهند، إلى جانب بحَّاثة هنود آخرين من أصحاب الشهرة العالمية. يقوم العديد من البحَّاثة في يومنا هذا بالعمل في وسط جماعاتهم الأصلية، وهم يلتزمون أحياناً بحركات التحديث، وإن ظلوا بحذر فوق ما نجده من مزيج مشوش. في الثمانينيات ظهرت عبارة «الأنثربولوجيا الأهلية» في وسط الأدبيات الأنثربولوجية، لتشير إلى الدراسات

التي قادها بحّاثة خرجوا من مجموعات الأقليات. تمت متابعة المسألة بكثير من التشوق: هل يُعتبر الأنثربولوجيون الهنود أو الأفارقة أنثربولوجيين بحق، يفكرون بحسب بروتوكولات وتقسيمات المهنة الأكاديمية، أو هل في إمكانهم تطوير منظورات بحثهم الخاصة دون نسخ مراكز الاهتمام المعدة سلفاً؟ من المحتمل جداً أن يكون الأنثربولوجي الآتي من آسيا أو أفريقيا أو أوقيانيا، حتى ولو تلقى تعليماً «غربياً» أكثر انتباهاً لمعالم الإثنية المركزية الكامنة في تكوين مفاهيم يزعم أنها موضوعية. من جهة ثانية، إن الانتماء إلى ثقافتين قد يُعتبر بمثابة إغناء. نحن نعلم أن الكاتب الذي لا يكتب بلغته الأم، أو الذي يتقن عدة لغات، إنما يدين في خصوصيات أسلوبه لظاهرة التداخل، وهي كلمة تعني في علم اللسانيات إعادة تنظيم البِنى التي تتأتى من إدخال عناصر غريبة. تجدر الإشارة أيضاً إلى وجوب تقدير الكتابات الأخرى التي لا تنتمي إلى الأدبيات الإثنوغرافية. تلك هي على سبيل المثال حال التأملات الميتافيزيقية التي وضعها علماء الدين الهنود، أو حال كل الأعمال الأدبية، فالكُتّاب هم أول المراقبين لِما هو اجتماعي. والناس الذين كانوا حتى الآن «مواضيع» الأعمال المكتوبة من جانب البحّاثة الغربيين، باتوا الآن يقرأون هذه الأعمال ويكتبون أحياناً أعمالاً أخرى، ما يُعتبر تطوراً إيجابياً. مع ذلك، فإن ثمة نزعة ظلامية تظهر أحياناً، وهي نزعة تنادي بحصر حق الوصف والتحليل في أعضاء «الجماعة» المعنيَّة. يشكِّل ذلك بوضوح مسلَّمة إقفال تعارضية مع أغراض الأنثربولوجيا المقارنة والكونية في آنٍ واحد. هكذا يعرض بعض كُتّاب «الجنوب» رؤيتهم إلى بلدان الشمال، إلا أن ثمة لاتوازناً بين البلدان الغنية، حيث البحث هو فرع من نشاط مكوَّن ومموَّل، وبين البلدان التي يقال إنها «ظاهرة» حيث البحث يعتبر من الكماليات، الأمر الذي يمنع هذا التشابك في وجهات النظر. إن المساعدات المخصصة للبحث

هي مساعدات موزعة بشكل لامتساوٍ، الأمر الذي يجعل العديد من البحّاثة الأفارقة والآسيويين ومن أميركا الجنوبية يبحثون عن ملجإٍ لهم في الجامعات والمعاهد الغربية. من الشمال أو الجنوب، من الشرق أو من الغرب، نحن نشهد وجود تيار أنثربولوجي معاصر وقوي، قَلَبَ نهائياً صفحة الحنين والبحث عن الفردوس المفقود ليحاول أن يفهم العالم كما هو. إن الرؤية المحافظة المرتبطة بالإرث الثقافي، والتي أعادت كلمة «السلف» إحياءها، قد عززت تصوراً في التغيير الاجتماعي بسيطاً جداً، جرى التعبير عنه بعبارات ثنائية مثل التقليد/الحداثة. نعلم الآن أن الأماكن التي يمكن التأكيد على أصالة أرضها قد باتت نادرة، كما نعلم أن الإثنية هي علاقة أكثر مما هي خاصية مجموعة، وأن اقتصاد السوق ومؤسسات الدولة لا يمكن أن تكون غير متطابقة مع البِنى النسبية، بحيث يمكن لحركة ثورة غريلا أن تلجأ إلى إرعاب الملكية، وأن المبادلات «الشاملة» التي تتخذ شكل كمبيالات من كل نوع، والهجرات، وتحويل الثروات على مسافات طويلة وعلى أزمنة طويلة لا تعود إلى زمن اختراع الآلة البخارية. يجب التخلص من سوء التفاهم الذي ما زال يعتبر الأنثربولوجيا إما بحثاً عن الأصول أو عن فراديس مفقودة أو إحصاء للمقاومات تجاه حركات التغرب. إن الدور الملقى على عاتق الأنثربولوجيين لا يقوم على اكتشاف مجموعات مجهولة، ولا يقوم على سد ثغرات الأطلس الثقافي العالمي، بل أنه يقوم على الأرجح على اقتراح تحليل نقدي لأنماط التعبير الثقافي في السياق التاريخي الذي يعطيها معناها. لذلك عليهم اتخاذ إجراء تغييرات في عالمنا (الهندسة الوراثية، تكنولوجيات المعلومة، الصور الرقمية) وما ينتج عن ذلك من تحديات: تفاوت الثروات، الإضرار بالمحيط، الأوبئة الجديدة. إن تحديات الأنثربولوجيا في القرن الواحد والعشرين لا تتناول اختفاء أو بقاء المجتمعات التي يقال إنها

«تقليدية»، بل تتناول العلاقات بين المجموعات، والتفاعلات بين ما هو محلي يمكن معاينته حقلياً وبشكل تجريبي، ما هو شامل وعالمي. وللإثنوغرافيا التي تعتبر منهجية أساسية تستند إليها الأنثربولوجيا، ما تقوله عن عالم تقوم فيه مجموعات الضغط الافتراضية وشبكات المعلوماتية والتكنولوجيا البيولوجية وتدفق الرساميل، والمهاجرين والرسائل والصور الرقمية، بخرق مساكنة المجتمعات والثقافات، غير الكاملة من حيث التحديد. فعلى تخوم التاريخ والأنثربولوجيا وعلم الاجتماع، نجد أن علينا في يومنا هذا أن نفكر في آخر أشكال تطور الفردية في المجتمعات الغربية، وعلى تحليل فردية المستهلك هذه أن تأخذ بعين الاعتبار الأثر الحاسم المتمثل في وسائل الإعلام وضعف المؤسسات الخلاّقة للرابط الاجتماعي، مثل الأسرة والنسب والعشيرة والدولة والمدرسة وحتى الدين، رغم بعض فترات الانتفاض المذهلة. على الأنثربولوجيا بعد الآن أن تراعي صُعُداً مختلفة - محلية، وطنية و«معولمة».

لا يمكن للعلوم الإنسانية القيام بتحليل يرتبط بالسياق للعلاقات بين الأفراد وسط مجموعة معيَّنة. ما نعاينه فيها واقعاً ليس إلا إعادة تركيب اجتماعية، وإعادة تأكيد وبناء ترتبط بالهُويَّات التي غالباً ما يُعبَّر عنها سياسياً و/أو دينياً بواسطة وسائل الإعلام التي باتت أليفة من قِبل الجميع. فالعلاقة والسياق يتحركان معاً، وليس دون تناقض ظاهر. إن فردنة السلوكات (لا سيما سلوكات الاستهلاك) هي فردنة مصاحبة لإعادات التركيب في الهُويَّات. تتوافق إعادة التركيب هذه مع التطور الذي لا سابق له لتكنولوجيا الاتصالات التي غيَّرت من طبيعة العلاقة، كما في توسع المسافات التي لم تعد تعباً بالأقاليم، حيث حلَّ الرمز محل القانون. كما بتنا نشهد على التوازي تصلباً في السياقات المحلية

و(الجزئيات من كل الأنواع) تجاه عولمة التكنولوجيات والاقتصاد، وتِجاه ما نطلق عليه اسم الوعي الكوكبي. فالإنسانية قد وعت ذاتها لكن سمات القوة والعنف ما زالت تثقل مصيرها. فالعالِم يأخذ شكلاً موحداً، ولكن اللامساواة تزداد ترسخاً بين حدَّيْ الفقر والغنى. يتابع العلم إحداث تقدمات ثورية، إنْ في معرفة الكون أو في معرفة الحياة، لكن أشكال التدين ومن كل الأنواع ما زالت الأكثر حضوراً.

كل هذهِ التناقضات تبدو جليَّةً لمن يرى ويقرأ في السيناريوهات - المصغرة والمصادفات المحلية، حيث النظرة الأنثربولوجية هي الأقدر من سواها على فهم منطلقها الداخلي، وفهم محدداتها الخارجية ودلالتها العامة.

بيبليوغرافيا

Althabe G. et Selim M., *Démarches ethnologiques au présent*, Paris, L'Harmattan, 1998.
Augé Marc, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris, Aubier, « Critiques », 1994.
Balandier Georges, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, Paris, PUF, 1955.
Bonte Pierre et Izard Michel, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, 1991 ; 2e éd., 1992 ; rééd. « Quadrige », 2000.
Clifford James, *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Cambridge (Mass.) - London, Harvard University Press, 1997.
Evans-Pritchard E. E. (1937), *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* ; trad. franç. : *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*, Paris, Gallimard, 1972.
Geertz Clifford, *Works and Lives : The Anthropologist as Author*, Stanford University Press, 1988.
Godelier Maurice, *Rationalité et irrationalité en économie*, Paris, Maspero, 1969.
Héritier Françoise, *Masculin/féminin. La pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob, 1996.
Lévi-Strauss Claude, *Anthropologie structurale* II, Paris, Plon, 1973.
Sapir Edward, *Anthropologie*, Paris, Éd. de Minuit (1re éd. [éd. orig], 1949), 1967.

المحتويات

الأنثربولوجيا

من الاستحواذ الشعائري ومن الشامانية إلى وادي السليكون توسّع الأنثربولوجيا اليوم حقل مراقبتها. إنها تعيد مسألة تصوراتها ومناهجها بهدف فهم تعقيد عالمنا المعاصر ضحية الحركات المتناقضة، وتوالد التنوعات وانعدام العوائق.

يقترح علينا هذا الكتاب متابعة عمل الأنثربولوجي واختيار حقل دراسة وصولاً لكتابة نتائج الأبحاث، مروراً بالفرضيات النظرية المبدئية في هذا الاختصاص، والعمل الحقلي الاستقصائي والمفاهيم التي بإمكانه استخدامها.

مارك أوجيه

مدير دراسات في EHSS. عمل في أميركا اللاتينية وأفريقيا، وهو ناشر عدة أعمال منها "أنثربولوجيا خاصة بالعوالم المعاصرة"، 1994.

جان بول كولاين

أنثربولوجي وسينمائي مختص بأفريقيا، وهو كاتب عدد من الدراسات وله نحو ثلاثين وثائقياً في موضوعات ذات صلة باختصاصه.

د. جورج كتوره

من مواليد لبنان العام 1945. ويحمل درجة دكتوراه في الفلسفة من جامعة توبنجن - ألمانيا 1977. ويتولى منصب عميد كلية الإعلام والتوثيق في الجامعة اللبنانية. وهو أستاذ الفلسفة في كلية الآداب والعلوم الإنسانية في الجامعة اللبنانية.

موضوع الكتاب أنثربولوجيا

موقعنا على الإنترنت
www.oeabooks.com

ISBN 9959-29-336-X
9 789959 293367